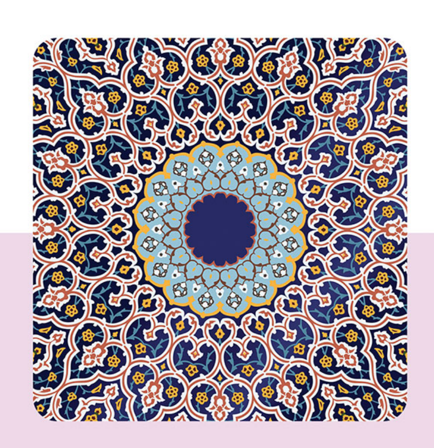


دراسات إبستمولوجيّة «٣»

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الثاني

المعرفة الدينيّة "العقلانيّة والمصادر"



محمّد حسين زاده

تعريب: حسن عليّ مطر

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الثاني

المعـرفة الديـنيّـة
"العقلانيّة والمصادر"





المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة

دراسات إبستمولوجيّة « ٣ »

نظريّة المعرفة الدينيّة

الجزء الثاني
المعرفة الدينيّة
"العقلانيّة والمصادر"

محمّد حسين زاده

تعريب: حسن عليّ مطر



زاده، محمد حسين، مؤلف.
نظرية المعرفة الدينية / محمد حسين زاده ؛ تعريب حسن علي مطر الهاشمي.- الطبعة الاولى.-النجف، العراق.-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ. = ٢٠٢٤.
مجلد ؛ ٢٤ سم.-(دراسات إبستمولوجيّة ؛ ٣)
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٦١
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
النص باللغة العربية مترجم من اللغة الفارسية.
١. المعرفة (فلسفة اسلامية). أ. الهاشمي، حسن علي مطر، مترجم. ب. العنوان.

LCC : B745.K53 Z33 2024
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

» **الكتاب:** نظرية المعرفة الدينية / ج٢: المعرفة الدينيّة «العقلانيّة والمصادر».
» **تأليف:** محمّد حسين زاده.
» **تعريب:** حسن علي مطر الهاشمي.
» **التصحيح اللغوي:** د. فضاء ذياب.
» **الناشر:** العتبة العبّاسيّة المقدّسة/ المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة.
» **الطبعة:** الأولى، العراق، النجف الأشرف / ٢٠٢٤م.

طُبع الكتاب من قبل «مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث» بعنوان
«معرفت شناسي ديني ٢: معرفت ديني، عقلانيت ومنابع» عام ٢٠١١م في قم المقدسة.

www.iicss.com
islamic.css@gmail.com

فهرس المحتويات

القسم الثاني: مصادر المعرفة الدينية

مقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وخاتمهم محمّد بن عبد الله وخلفائه المعصومين ولا سيّما خاتم الأوصياء الحجّة بن الحسن بقيّة الله الأعظم روحي لتراب مقدمه الفداء.

نقدّم لكم الكتاب الثاني من سلسلة أبحاث المعرفة الدينيّة، ولكي تتّضح أهميّة هذا البحث بين أنواع المعرفة والاتّجاهات المختلفة، يجدر بنا إلقاء نظرةً على أهمّ الاتّجاهات والتيّارات في المعرفة والإبستمولوجيا. ويمكن تبويب جميع هذه الاتّجاهات ضمن مخطّطٍ بيانيّ أو منظومةٍ جامعةٍ؛ لأنّها إمّا أن تكون مقيّدةً بمساحةٍ خاصّةٍ من المعرفة البشريّة، أو تكون مطلقة. وبذلك يمكن تبويبها على النحو الآتي:

أ. التيّارات والاتّجاهات المقيّدة

١. المعرفة الدينيّة.

٢. المعرفة العرفانيّة.

٣. المعرفة في دائرة القضايا الأخلاقيّة؛ حيث تختص بجانبٍ واسعٍ من علم فلسفة الأخلاق.

٤. المعرفة الخاصّة بقضايا العلوم الطبيعيّة (مجموعة العلوم التجريبية أو قسم كبير منه).

٥. المعرفة المرتبطة بقضايا العلوم الإنسانيّة (مجموعة العلوم التجريبية أو قسم كبير منه).

٦. المعرفة الرياضيّة أو المعرفة الخاصّة بدائرة القضايا الرياضيّة.

ب. التيّارات والاتّجاهات المطلقة

١. الاتّجاه القائم على الحكمة الإسلاميّة.

٢. الاتّجاه الحديث القائم على فلسفة رينيه ديكارت.

٣. اتّجاه الفلسفة التحليليّة (فلسفة البلدان الناطقة باللغة الإنجليزيّة).

٤. الاتّجاهات القائمة على الفلسفات الأوروبيّة من قبيل الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، والظاهراتيّة، والنقديّة، والبنيويّة، والإبستمولوجيا النسويّة.

٥. موت الإبستمولوجيا والمعرفة.

٦. الإبستمولوجيّات الطبيعيّة، من قبيل: المعرفة الطبيعيّة، والمعرفة التكامليّة وما إلى ذلك.

٧. المدارس المعرفيّة في الفلسفة الإسلاميّة، من قبيل: المدرسة المشائيّة، والمدرسة الإشراقيّة، والحكمة المتعالية.

إنّ الاتّجاهات العامّة المذكورة على الرغم من الاختلاف الكبير فيما بينها، فإنّها تشترك في بيان كثيرٍ من المسائل المعرفيّة الأساسيّة والجوهريّة، ومن بينها الأبحاث الآتية: البحث عن معيار الصدق، وحقيقة الصدق، وطرق أو مصادر المعرفة وإمكانها. ومن هنا يمكن بيان مجموعة من تلك الأبحاث من خلال محوريّة المسألة، كما يمكن بيانها في إطار محوريّة المدرسة، أو محوريّة الاتجاه، أو محوريّة الشخص أيضًا.

وبذلك فإنّه على الرغم من إمكان بحث المسائل المعرفيّة من طريق دراسة كلّ واحدٍ من الاتّجاهات والمدارس أو المنظّرين، فإنّ بيان وبحث آراء جميع الأشخاص والتوجّهات والمدارس المعرفيّة يحتاج إلى وقتٍ طويلٍ جدًا. وفي ظلّ هذه الشرائط، نجد أنّ الخيار الأفضل هو بيان المسائل الأساسيّة المشتركة بين المدارس والاتّجاهات

بشكلٍ جامعٍ وشاملٍ، وبعد اختيار النظريّة الصحيحة وإثباتها من الناحية المنطقيّة، يتّضح وضع النظريّات المقابلة، كما سوف يتّضح موقفنا تجاه كثيرٍ من الأشخاص والمدارس والنظريّات والاتّجاهات المعرفيّة.

وقد عمد كاتب السطور إلى إعداد طرحٍ شاملٍ وجامعٍ لتغطية واستيعاب كثيرٍ من هذه التيارات والاتّجاهات فضلًا عن بعض الأبحاث والدراسات المقارنة في المسائل المعرفيّة الإبستمولوجيّة، والأبحاث المقارنة في بعض الاتّجاهات. إنّ ثمرة الدراسة والبحث المقارن في الاتجاه القائم على الفلسفة التحليليّة، قد تجلّت في كتاب البحث المقارن في المعرفة المعاصرة،[1] الذي تعرّضنا فيه ـ بعد شرح أهمّ المسائل في هذا الاتّجاه، ومقارنتها مع توجّهات المفكّرين المسلمين ـ إلى بحثه وتقييمه. كما تمّ بالنظر إلى اتّجاه المفكّرين المسلمين تضمينه مجموعةً جامعةً وشاملةً تمثّل أهم الأبحاث والمسائل المعرفيّة الأساسيّة أيضًا.

وفي هذه المجموعة سوف تتّضح النظريّات البديلة وموقفنا منها من خلال انتخاب الخيار الصحيح في كلّ مسألةٍ، وإثباتها بشكلٍ منطقيّ متقنٍ، وقد كان كتاب مصادر المعرفة[2] هو الكتاب الثاني من هذه السلسلة، وكان كتاب المعرفة البشريّة: الأسس[3] ـ الذي يشتمل على البحث بشأن العلوم الحضوريّة أو الأسس المعرفيّة البشريّة ـ الكتابَ الثالث منها. يضاف إلى ذلك أنّنا بصدد إعداد وتأليف كتابٍ جامعٍ وشاملٍ آخر يضمّ أهمّ أبحاث المعرفة الدينيّة ومسائلها. وإنّ كتاب المعرفة الواجبة والكافية في الدين هو الكتاب الأول من هذه السلسلة، وإنّ هذا الكتاب الذي بين يديك هو الكتاب الثاني منها.

---

١. عنوانه في الأصل الفارسي: پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر.

٢. عنوانه في الأصل الفارسي: منابع معرفت.

٣. عنوانه في الأصل الفارسي: معرفت بشري: زيرساختها.

نتعرّض في هذا الكتاب إلى بحث مسألة عقلانيّة المعرفة الدينيّة أو إمكانها، ومصادرها، ونقوم بدراستها من زاويةٍ معرفيّةٍ إبستمولوجيّة، ونعمل على تقييم اعتبارها في الوصول إلى الحقيقة أو المعرفة الصادقة والمتطابقة مع الواقع. وفي القسم الأول سوف نبحث من الفصل الأول إلى نهاية الفصل السادس حول إمكان الوصول إلى المعرفة العقليّة في دائرة الدِين، ونعمل في الوقت نفسه على مناقشة وتقييم أهمّ الأمور التي يمكن أن تحول دون الوصول إلى هذا النوع من المعرفة. وسنقوم في القسم الثاني بالبحث حول مصادر المعرفة الدينيّة، حيث سنعمل في الفصل السابع على إلقاء نظرةٍ عابرةٍ إلى مصادر أو طرق المعرفة الدينيّة والمعرفة غير الدينيّة، ونبحث من باب المقدّمة حول اختلافها واتّحادها، ثم ننتقل بعد ذلك إلى المصادر الخاصّة بالمعرفة الدينيّة، ولا سيّما الوحي والإلهام. ثم نبحث في فصلٍ مستقلٍّ عن مساحة أو حدود اعتبار العقل في الدِين والمعارف الدينيّة. وحيث سنُبيّن في بداية كلّ فصلٍ خلاصةً عنه في مستهلّ ذلك الفصل، لا نرى ضرورةً لذكر خلاصات الفصول في هذه المقدّمة رعايةً لعدم التكرار.

وفي الختام أرى من الواجب عليّ أن أتقدّم بجزيل الشكر إلى سماحة الحكيم والفيلسوف المحترم سماحة العلّامة آية الله الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي (دامت بركاته)؛ إذ شملني بفضله ولطفه على الدوام من خلال توجيهاته وإرشاداته المتواصلة. كما أتقدّم بوافر الشكر إلى الأخ العالم الفاضل فضيلة السيّد الأستاذ عبد الرسول عبوديّت، وفضيلة الدكتور محسن القمّي على مطالعته الدقيقة لهذا الكتاب وما أفاده من الملاحظات القيّمة، كما أشكر سائر الأصدقاء الذين ساعدوني على إنجاز هذه المهمّة، وأخصّ منهم بالذكر المعاون المحترم لمؤسسة الإمام الخميني ﵀ للأبحاث والدراسات، والمدير المحترم لتدوين المتون، وجميع العاملين في هذه الدائرة، وجميع المسؤولين في مركز النشر.

المدخل

إنّ مــن بين أهمّ أبحاث المعرفة الدينيّة، هو الســؤال القائل: ما هو المصدر أو الأداة الأكثر جدوائيّةً في الوصول إلى المعرفة الدينيّة؟ هل طريق المعرفة مفتوحٌ أمامنا أم أننا نعيش في حالةٍ من الانغلاق المعرفي؟ عبر قليلٍ من البحث والتأمّل، يمكن أن نُدرك أنّ جواب كلّ شــخصٍ عن هذه الأسئلة يستند إلى مبناه المعرفي الخاصّ. فإنْ كان مبناه يقول باستحالة معرفة الدين من طريق العقل، فربما كان جوابه منطلقًا من النزعة الإيمانيّة. وبذلك سوف يكون المصدر المعرفي للدِين من وجهة نظره التجربة الدينيّة، ونقل الوحي، والدليل النقلي، أو الشهادة المعبّرة عن الوحي. وأمّا إذا قبل بالمبنى القائل بإمكان معرفة الدِين من طريق العقل، فإنّ موقفه من الأسئلة السابقة ســوف يكون من الناحيــة المنطقيّة هو إمكان إثبات القضايا الأساســيّة في العقائد الدينيّة من طريق العقل؛ لذا سيكون العقل المصدر الأهم في هذا القسم من الدِين.

ومــن خلال نظرةٍ عابــرةٍ إلى أقوال المتكلّمين والفلاســفة الغربيين بعد عصر النهضة إلى يومنا هذا، نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّ الذين يتمسّكون في حقل المعارف الدينيّة بالعقل في الحصول على المعرفــة الدينيّة، والذين يذكرون آراءً بديلةً في هذا الشأن، قد يواجهون بشكلٍ عامٍّ صعوباتٍ معرفيّةً ومنطقيّة، وأن عدم حلّ الأسئلة المعرفيّــة والمنطقيّة، دفع بهم نحو اختيار هذا النوع مــن الآراء. وفي هذا البين كان

للذاتانيّـة، وصـدق الموضوع، والأصل المعـرفي الكانطي القائم عـلى التمييز بين الظاهـرة والظاهـر وعدم إمكان الوصول إلى واقع الأشـياء في حـدّ ذاتها، الدور الأهم في هذا الاختيار.

ومـع ظهور عـصر النهضة حدث تحـوّلٌ عميـقٌ في الفكر المعـرفي في القارّة الأوروبيـة. وفي هذا الاتجاه المهم ـ بالإضافـة إلى الاختلافات الواضحة ـ قد وقع اختـلافٌ آخر بلحاظ تفسـير الحقيقة أيضًا. وفي ضوء هذا التفسـير الجديد تكون الحقيقـة أو الصدق عبارة عن عينيّة الذهن أو موضوعيّته، وليس تطابق الذهن أو الصور الذهنيّة مع الأعيان الخارجيّة. ومن ثَمّ فإنّ العالم عبارة عن انعكاس الذهن، لا أن يكون الذهن هو المنعكس عن العالم. وبذلك فإنّ الذهن هو الذي يمنح التعيّن للأمور، لا أن يكتسـب الأمور المتعيّنة. وبعون الله سبحانه وتعالى سوف نعمل في هذا الكتاب على بيان هاتين الرؤيتين الأساسـيتين والآراء الهامة والمؤثرة الأخرى وتقييمها، مع بيان أهم إشكالاتها وطريقة حلّنا لها، بالتفصيل.

إنّ الرسالة التي ينطوي عليها هذا الكتاب، هي أنّه لو فكّر شخصٌ بتجرّد ومن دون عصبيّةٍ وبغض النظر عن تعهّـده لدينٍ أو مذهبٍ خاصّ، وفتح باب البحث والحوار مع الآخر، فإنّ معرفته سـوف تأخذ بيده إلى هـذه النتيجة، وهي أنّ جميع المصـادر أو الأدوات والوسـائل المتداولة في المعرفة غير الدينيّـة، مجديةٌ في المعرفة الدينيّة أيضًا، سواء كانت العقل أم الدليل العقلي أم الحواس الظاهريّة أم المرجعيّة. وبذلك فإنّ طريق الوصول إلى المعرفـة اليقينيّة من الناحية المعرفيّة في المجموع[١] ـ أي القضايا المتطابقة مع الواقع ـ ليس مغلقًا. وعلى هذا الأسـاس لا يمكن القول بأنّ الإيمان الديني يمكن أن يجتمع مع التشكيك في القضايا الاعتقاديّة. إنّ التحقيق

---

١. لقد تمّ استعمال التعبير بـ (في المجموع) في هذا الكتاب، كمرادف لعبارة (في الجملة).

والبحث العقلي الحـرّ البعيد والمجرّد عن الانحياز والتعصّب، لا يتنافى مع الإيمان بالحقيقة؛ ولكن لا يمكن أن نستنتج من ذلك أنّ الإيمان والشكّ يجتمعان.

إنّ هذه الدراسـة تصل بنا إلى نتائج مطلوبةٍ ومرضيّةٍ؛ إذ بناءً على هذا الاتّجاه، لا تكـون الطرق المتعارفـة في الوصول إلى المعرفة في حقـل الاعتقادات الجوهريّة من الدِين مغلقةً، ويمكن الوصول بوسـاطتها ـ ولا سيّما منها العقل ـ إلى الحقيقة، وتقبّلها والإيمان بها، والخلاص من التخبّط في مستنقع الشكّ الوبيل والسحيق في حقل العقائد وأصول الدِين؛ لذلك هناك كثيرٌ من الآيات والروايات في النصوص الإسلاميّة التي تأمر بالتفكّر والتعقّل والتدبّر.[1] إنّ النتيجة المنطقيّة المترتبة على هذا النوع مـن العقلانيّة هي الوصول إلى سـاحل المعرفة، والرسـوّ باطمئنانٍ في مرفأ الحقيقة، وليس الجري وراء نداء الحقيقة والسقوط في متاهات الحيرة والضياع. إنّ التفكير والتحقيق والتعمّق في التعاليم الاعتقاديّة إذا كان مقرونًا بتجريد النفس من العناد والعصبيّة والتسـليم لقول الحقّ، والتخـلّي عن الحبّ والبغض والتوجّهات النفسانيّة الأخرى، من قبيل: التحيّز والعصبية والغرور والتكبّر والحقد والضغينة، فإنّه سوف يوصلنا إلى المعرفة الصادقة والمعرفة المتطابقة مع الواقع في حقل التعاليم الاعتقاديّة.

ومـن هنا فإنّـه للوصول إلى الحقيقة ـ بالإضافة إلى التفكـير والتحقيق ـ لا بدّ من الحصول على مرتبةٍ أو نوعٍ من التهذيب والتقوى أيضًا. والحدّ الأدنى من ذلك هو أن يذعن الإنسـان أمام الحقّ ولا يسـتكبر، وألّا تحول التعلّقات وأنواع الحب

---

١. إن الآيات والروايات في هذا الشـأن كثيرة؛ يُنظر على سبيل المثال: البقرة: ١٦٤ و١٧٩؛ و آل عمـران: ١٣؛ و الأنفال: ٢٢؛ و طه: ٥٤ و١٢٨. ويُنظر أيضًا: الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ١١ ـ ٢٩.

والبغض بينه وبين التسليم للحقّ. وفي هذه المساحة يكون التعقّل والتحقيق شرطًا لازمًا، ولكنه ليس كافيًا. وبذلك لا يمكن تجاهل التعقّل والتحقيق في الدِين. وعلى خلاف النزعة الإيمانيّة المتجذّرة عميقًا في المدارس الكلاميّة المسيحيّة،[1] فإنّ طريق معرفة العقائد في رأي الإسلام وجميع المفكّرين المسلمين ليس مغلقًا، ويمكن الوصول إلى المعرفة بوساطة المصادر أو الأدوات المتعارفة، والتخلّص من مستنقع التشكيك أو النسبيّة.

وبذلك يتعيّن على الإنسان أنْ يكون وفيًّا للحقيقة ومُخلصًا لها؛ فإنّه مع تحقّق هذا الشرط سوف يصل إلى الحقيقة، بالإضافة إلى تحرّره من سطوة التوجّهات والنزعات المناهضة للحقّ أيضًا. وحيث يمكن إثبات التعاليم الاعتقاديّة الأساسيّة في الإسلام من قبيل وجود الله وتوحيده وصفاته بالعلم المتعارف، بل بوساطة اليقين الفلسفي والرياضي، يكون الاعتقاد بها في الواقع نوعًا من التعهّد للحقيقة، وعدم الاعتقاد بها نوعًا من عدم الإخلاص لها. إنّ الذي لا يعاني ضعفًا في العقل والتفكير، ولا يواجه عجزًا أو ضمورًا في قواه الإدراكيّة، ولا يصاب بالحيرة والضياع في حقل الإثبات والاستدلال بفعل الخور والكسل وعدم الإتقان، يمكنه الوصول إلى المعرفة الصادقة والمتطابقة مع الواقع ـ الذي يمثّل الطريق إلى بلوغ الحقيقة ـ ويلتزم بها ويكون وفيًّا لها.

إنّ مصاديق الحقيقة متنوّعة، وإنّ درجات المعرفة متعدّدة، وإنّ الذي يجب على الجميع أنْ يصلوا إليه هو الحُجّة فقط؛ لإنّ الحجّة هو الدليل الذي يكون قاطعًا للعذر، والذي يكون عند الخطأ مُعذِّرًا. وقد درسنا وأثبتنا هذا البحث بالتفصيل ضمن عددٍ من الفصول في كتاب المعرفة الواجبة والكافية في الدين.

---

١. هذا الكتاب، الفصل الأول.

القسم الأول

إمكان أو عقلانيّة المعرفة الدينيّة

الفصل الأول

إمكان الحصول على المعرفة العقليّة في حقل الدين

الخلاصة

سـوف نبحث في هذا الفصل في مسألة إمكان الحصول على المعرفة العقليّة في حقـل الدِين، ثم نلقي بعد ذلك نظرةً عابرةً إلى الجذور التاريخيّة لهذه المسـألة، ولا سـيّما في العالم الغربي منذ عصر النهضة إلى المرحلة الراهنة؛ فإنّ لهذه المسألة جذورًا تاريخيّةً عريقـةً وضاربةً في القدم في تاريخ الفكر البـشري. إنّ كثيرًا من المتكلِّمين المسـيحيين حتى ما قبل عصر النهضة كانوا على الرغم من اعتبارهم العقل مصدرًا معتـبرًا في حقل الدِيـن يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ العقل إنّـما يعمل على توثيق مفاد الإيـمان ومضمونـه فقط. وفي عصر النهضة مع شـيوع صرعة التشـكيك تطرّف الكثيرون في ذهابهم إلى الرؤية القائلـة بأنّ العقل عاجزٌ عن إثبات التعاليم الدينيّة والميتافيزيقيّة، ولا يمكن الاستناد إلى العقل في هذا النوع من القضايا، فهم قد بنوا إيمانهم على أساس الشكّ ونفي اعتبار العقل.

ثم اسـتمرّت هذه الرؤية إلى المرحلة الراهنة على أشـكالٍ مختلفةٍ جدًا، فسقط كثيرٌ من المتكلِّمين في وهدة الشـكّ في دائرة اللاهوت المسـيحي من خلال إيمانهم بالمسيحيّة وإنكار قدرة العقل في فهم الكتاب المقدّس وإدراك معتقدات اللاهوت

المسيحي. ومن هنا فإنّ الشكّ في دائرة المعارف الدينيّة ينسجم مع النزعة الإيمانيّة، بل يتماهى معها ويدعمها، ثم انتشر هذا الفهم على نطاقٍ واسعٍ، وتمّ بيان كثيرٍ من القراءات المتنوّعة عنه.

المقدّمة

إنّ أهمّ طرق أو مصادر المعرفة البشريّة من وجهة نظرٍ إبستمولوجيّةٍ ـ أعم من الدينيّـة وغير الدينيّة ـ تتمثّل في العقل والحسّ. ولمّا كان الحسّ لا طريق له في حقل معتقدات الدِين الأساسـيّة، كان العقل هـو المصدر الوحيد في هذا المجال. إنّ من بين الأبحاث المهمّة والأسـئلة الجدليّة في حقل المعرفة الدينيّة، هو السؤال القائل: هل يمكـن الوصول إلى المعرفـة الدينيّة ـ أو في الحدّ الأدنـى إلى جزء من القضايا الدينيّة ـ مـن طريق العقل؟ وهل هناك في الدِين قضايـا يمكن التعرّف عليها من دون حاجةٍ إلى مصدرٍ أو وسـيلةٍ أخرى؟ إنّ هذه المسألة هي المسألة الأهمّ من بين أبحاث المعرفة الدينيّة بعد مسـألة معياريّة صدق القضايا الدينيّة، بل هي من أكثر هذه الأبحاث إثارةً للجدل.

الجذور التاريخيّة

إنّ الخوض في الأسئلة المتقدّمة، والعثور على حلولٍ لها، يعود إلى جذور تاريخيّةٍ قديمةٍ، ولقد أجاب كثيرٌ من المتكلّمين والفلاسـفة في مجال التفكير المسيحي[1] عن

---

١. حسـين زاده، فلسـفه دين، الفصل الأول؛ حسـين زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، ص ٩٣ ـ ١٠٤. لقد تمّ تناول هذه البحث في هذين المصدرين من زاوية مختلف الآراء.

هذه الأسـئلة بالنفي، معتقدين أنّ العقل لا يسـتطيع القيام بهذه المهمّة. إنّ بعض هؤلاء من الذين يقولون باعتبار العقل، على الرغم من قولهم بأنّ بعض هذه الأمور تفوق العقل، فإنّهم يعتقـدون أنّ العقل إنّما يعمل على توثيق محتوى إيماننا. وهناك منهـم من يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الدِين والعقل أو الاسـتدلال لا ترتبط ببعضها، وهناك منهم من قال بأنّ العقل يعـارض المفاهيم الدينيّة، معتقدًا بأنّ العقل يفتقر إلى طريقٍ يوصل إلى معرفة المفاهيم الدينيّة، بل إنّه يتناقض ويتنافى مع تلك المفاهيم أيضًـا. وعلى هذا الأسـاس لا يمكن التعرّف من وجهة نظـر هاتين الطائفتين من المفكّرين المسيحيين على أيّ واحدٍ من التعاليم الدينيّة بوساطة العقل.[1]

ومن خلال عصر النهضة والاسـتناد إلى العقل، شـاع اللاهـوت القائم على العقل في أوروبا، وعلى أسـاس هذه الرؤية تحتم إثبـات المفاهيم الدينيّة من طريق العقل، وتقرّر إنّنا إنّما نستطيع أنْ نتّبع الدِين، ما دام يمكن الاستدلال عليه بالأدلة والبراهين العقليّة. إنّ هذا الاسـتناد الذاتي أو الاسـتقلال العقلي قد نسـخ الرأي التقليـدي الشـائع، وأصبح بديـلًا عنيدًا له. وفي الوقت نفسـه بعد انتشـار نزعة التشـكيك في هذه المرحلة، مال كثيرون نحو هذه النزعة ميـلًا مفرطًا، وقالوا بأنّ

---

١. يجـب الالتفـات في هذا الكتـاب إلى أكثر الآراء تطرّفًـا حول العقل. ومـن بينها من وصف العقـل بأقذع الصفات التي يخجل القلـم عن بيانها، وهي تلـك الآراء التي وردت في مقالة لوثـر كينغ ـ مهندس المذهب البروتسـتانتي ـ إذ يقول: «إنّ العقـل من أكبر أعداء الإيمان ... وهو أشـهر عاهرةٍ قوّادها الشـيطان ...؛ إنّ العقل عاهرةٌ يكسـو جسمها الجذام والبرص .. فألقوا به تحت الأقدام مهما علا شأنه، واسحقوه بأقدامكم، وابصقوا في وجهه ... وأغرقوه في حوض التعميد». يُنظر: ديورانت، تاريخ تمدن، الكتاب الثاني، ص ٤٤١؛ ويُنظر أيضًا: لوين وآخرين، فلسفه يا پژوهش حقيقت.

العقل قاصر عن إثبات التعاليم الدينيّة والأمور الميتافيزيقيّة، ولا يمكن الاستناد إلى العقل في هذا النوع من القضايا.

إنّ النزاع بشأن اعتبار العقل في مختلف حقول الدِين في الحصول على المعارف الدينيّة، أخذ يتسلّل ويتمّ طرحه بين المسلمين بالتدريج أيضًا. فقد ذهبت طائفةٌ منهم إلى الاعتقاد بعدم إمكان التعرّف على التعاليم والأحكام الإسلاميّة من طريق العقل، وأصرّوا على هذه الرؤية، ولكن من الواضح أنّهم ـ مثل أكثر المفكّرين المسلمين الذين خالفوهم في هذه الرؤية ـ قد قبلوا في المجموع باعتبار هذا المصدر المعرفي، فقصروا رأيهم هذا على حقل المعارف والأحكام التوقيفيّة دون أصول الاعتقاد الأساسيّة. ومن هنا فإنّ مسألة وجوب التفكير والنظر من أجل الوصول إلى معرفة الله، مجمعٌ عليها من قبل المذاهب الكلاميّة في الإسلام، ولم يخالف في ذلك أحد، سوى جماعةٍ من أصحاب الظاهر من (الحشويّة).[1] فقد ذهبت الشيعة والمعتزلة الأشاعرة وأكثر أصحاب الحديث إلى الاتفاق على اعتبار العقل ووجوب الوصول إلى معرفة الله سبحانه وتعالى. وإنّما يكمن الاختلاف بينهم في مسائل من قبيل: هل هذا الوجوب هو وجوبٌ عقليّ أم وجوبٌ شرعي؟ وهل الارتباط والصلة بين النتيجة والمقدّمات إنتاجيّةٌ أم اتّفاقيّةٌ أم نوعٌ آخر من أنواع الارتباط؟ وهل الوصول إلى معرفة الله يحتاج إلى معلِّم؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى.

ومن هنا فلا شكّ ـ من وجهة نظر المفكّرين المسلمين ـ في أنّ العقل لا طريق له على نحو الاستقلال إلى أجزاءٍ من الدِين، ولا سيّما منها الأحكام والفروع

---

١. السيوري الحِلِّي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص ١١٠؛ الحِلّي، الباب الحادي عشر، ص ٣؛ عبد الجبار المعتزلي، المغني، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

الأخلاقيّة والحقوقيّة وما إلى ذلك. كما أنّه لا يوجد أيّ شكٍّ واختلافٍ في الآراء ـ أو في الحد الأدنى لا نرى خلافًا يستحقّ الذكر ـ في هذه المسألة القائلة: (هل يمكن التعرّف ـ في الحدّ الأدنى ـ على المفاهيم والتعاليم الاعتقاديّة الأساسيّة في الإسلام من طريق العقل؟). وعلى هذا الأساس يبدو أنّ جواب المفكّرين المسلمين عن هذا السؤال هو الإيجاب، وأنّ أكثرهم يذهب إلى الاعتقاد بإمكان الحصول على المعرفة في هذا النوع من القضايا من طريق العقل، بل إنّهم يقولون بوجوب النظر واكتساب المعرفة في باب أصول الاعتقاد الأساسيّة، التي تحصل في الغالب من طريق العقل. وإنّما المهم في البين والذي يشكّل محور النزاع والجدال بينهم هو مساحة نشاط العقل في حقل الدِين.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ البحث حول الجذور التاريخيّة لهذه المسألة والكلام بشأن تاريخها وتقييم الآراء المطروحة في هذا الشأن على امتداد التاريخ، يحتاج إلى فرصةٍ أخرى. وفيما يأتي سوف تكون لنا إطلالةٌ عابرةٌ على الجذور التاريخيّة ومسار هذه المسألة في العالم الغربي فقط. والذي يجب الاهتمام به في هذا الكتاب هو البحث الدقيق والتفصيلي في هذا الشأن والسؤال عن الحلّ الصحيح لهذه المسألة؟

ويبدو أنّ للعقل دورًا محوريًا في معرفة المفاهيم الاعتقاديّة الأساسيّة، وعلى الرغم من أنّ العقل في الحقول الأخرى من الدِين ـ من قبيل الأحكام العمليّة، والفروع الأخلاقيّة ـ لا يكون مجديًا على نحو الاستقلال، إلا أنّ التعبّد فيها يستند إلى التعقّل، ويعود بجذوره إلى العقلانيّة واعتبار العقل في دائرة المفاهيم الاعتقاديّة. إنّ هذه النظريّة شائعةٌ بين المفكّرين المسلمين، ولا سيّما منهم الشيعة. وحتى الأخباريين من الشيعة ـ على الرغم من نزعتهم النقليّة ونقدهم للفهم العقلي

بوصفه أداةً مستقلّةً في مجال الدِين ـ لم يناقشوا إلّا في قاعدة (كلّ ما حكم به العقل، حكم به الـشرع)، وذلك أيضًا في حقل الأحكام فقط، وذهبـوا إلى القول باعتبار العقل الآلي؛ أي العقل الذي يمكن بوسـاطته فهـم النصوص الدينيّة من الكتاب أو السُـنّة. وحتى عامّتهم يتّفقون مع سـائر المفكّرين الشيعة في الاستناد إلى العقل في حقل الأصول الاعتقاديّة الأساسـيّة أيضًا.[١] وسـوف نبحث في الفصل الثامن بالتفصيـل حول رأي الأخباريين، والآراء البديلة، والنزاع الأخباري / الأصولي. وإنّ لسائر المذاهب الإسلاميّة الأُخر مثل هذا الرأي عادة.

الغرب واعتبار العقل في حقل الدِين

إنّ بحث اعتبار العقل في حقل الدين، وإمكان الوصول إلى المعرفة الدينيّة من طريق هذا المصدر، له جذورٌ تاريخيّةٌ عريقةٌ وقديمةٌ ـ كما ذكرنا سابقًا ـ مثل اعتباره في سـائر الحقول والأبعاد الأخـرى. ففي العالم الغربي نجد القديس أوغسـطين، وأنسـلم كانتربري، وتومـا الأكويني ينزعون إلى الإيمان عـلى الرغم من اعتناقهم العقل والاستدلال. وأنّ أوغسـطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠ م) الذي يُعدّ من القديسين في الدِين المسيحي، مال إلى التشكيك بعد قراءته لكتاب من تأليف (توليوس سيسرو). وعلى الرغم من أنّ التشكيكات الأكاديميّة قد اجتذبت القديس أوغسطين لمدّةٍ من الزمن واستهوته بمفاتنها، ولكنه تمكن بعد ذلك من الإفلات من مخالبها، والعثور على إجاباتٍ عن الأدلّة التشكيكيّة. ومسألة كيفيّة تمكّن أوغسطين من التغلّب على الشـك، مسألةٌ جديرةٌ بالتأمّل؟ فهل اسـتطاع ذلك من طريق العقل أم من طريق الوحي؟ قيل: إنّه قد آمن بأنّه لا يمكن الانتصار والتغلب على الشكّ بنحوٍ كاملٍ إلّا

---

١. البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣١.

من طريق الوحي فقط. ومن هنا كانت (الفلسفة الإيمانيّة، في البحث عن الفهم).[١]

إنّ الإيمان من وجهة نظر التومائيين[٢] على الرغم من قيمته السامية، فإنّه أدنى من العقل، وإنّ على الإنسان أن يعمل ما أمكنه لتوظيف عقله، ولا يستند إلى الإيمان إلا حيث لا يمكنه العثور على الدليل العقلي. وبذلك يجب إثبات وجود الله وصفاته من طريق العقل، إلا أن مفهوم التجسيم والتثليث والفداء والتضحية بابن الله، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى فيجب إثباتها من طريق الإيمان.

وبذلك نصل ـ بعد نظرةٍ عابرةٍ نلقيها على تاريخ التفكير المسيحي ـ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الشكّ قد بدأ بالاضمحلال التدريجي منذ القرن الثالث للميلاد بالتزامن مع انتشار المسيحيّة في أصقاع الإمبراطوريّة الرومانيّة، ليزول وينقرض نهائيًّا. ومع بداية العصور الوسطى (بداية القرن الخامس للميلاد) عاد الشكّ إلى الظهور ثانية، ولكنه سرعان ما خمد. وقد ظلّ التشكيك مضمحلًا طوال العصور الوسطى تقريبًا، ولم يظهر من جديدٍ إلّا بعد ذلك بقرونٍ، وذلك في القرن السادس عشر للميلاد بالتحديد مع بداية ظهور عصر النهضة. وبذلك فإنّه على مدى هذه القرون الطويلة الممتدّة لألف سنة تمّ القضاء على الشكّ في دائرة اللاهوت والكلام المسيحي، بل في سائر الحقول الأخرى من المعرفة البشريّة، وبالتزامن مع ذلك هيمن نوعٌ من الإيمان ـ الذي يعتبر العقل في المجموع أيضًا ـ على التفكير المسيحي.

وفي القرن السادس عشر للميلاد الذي شهدَ مرحلة الولادة الجديدة وحركة الإصلاح الديني، حلّت هذه المسألة في مركز الاهتمام، وإثر ذلك أخذ التشكيك

---

1. Popkin, “Sceptisim”, Vol. 7, p. 450.

٢. يعني بهم أتباع القديس توما الأكويني. (المُعرِّب).

ينتشر سريعًا على نطاقٍ واسـع. وعمد دسـيدريوس إيراسـموس إلى تأسيس الـ (البيرونية المسيحيّة)[١] من خلال الإيمان بالمسيحيّة الكاثوليكيّة، وإنكار قدرة العقل عن فهم الكتاب المقدّس، ومن خلال قوله بعجز العقل عن إدراك العقائد ومسائل اللاهوت. ومن هنا يمكن عدّهُ مؤسّس التشكيك في اللاهوت المسيحي. انتشرت البيرونيّة المسـيحيّة مقرونةً بالنزعة الإيمانيّة في أوروبا، وبالتزامن مع انتشار الشكّ في الحقول المعرفيّة الأُخر، ظهرت أزمةٌ عارمةٌ في تاريخ التفكير الغربي.

توضيح ذلك أنّ أوّل ظهورٍ للشكّ في بداية عصر النهضة كان في الإلهيّات وفي المعارف الدينيّة. وقد دافع دسيدريوس إيراسموس عن المسيحيّة الكاثوليكية، بيد أنّ دفاعه كان مقرونًا بالشكّ، قد أوصى في دفاعه بالمفهوم الأساسي للشك، بمعنى تعليـق الحكم. فهو يرى وجوب اجتناب إصدار الحكـم في الأبحاث الدينيّة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّه في مسألة (اختيار الإنسان) من خلال هجومه على رأي مارتـن لوثر، نصح بتجنّب إصدار الأحكام؛ وذلك لأنّ هذه المسـألة أكثر تعقيدًا من أنْ يمكن فهمها واستيعابها، وأنّ الكتاب المقدّس في هذه الموارد أصعب من أن يمكن تفسيره. وبذلك فإنّه كان يقرّ بجهله وكذلك بعجزه عن التوفيق بين اختيار الإنسان وعلم الله وقدرته المطلقة واللامتناهيّة.[٢]

إنّ المسـألة الأخرى التي وقعت موضعًا للنزاع بين مارتن لوثر وإيراسموس، هي مسـألة معيار تقييم المعارف الدينيّة واعتبارها، فـإنّ هذا البحث كان من أهمّ مسـائل البحـث الديني والكلامي؛ إذ وفّـر أرضيّةً للشـكّ في الدِين، بل في جميع أبعـاد المعرفة البشريّـة وحقولها. لقد أثار مارتن لوثر ـ من خـلال إنكاره للمعيار

١. نسبة إلى بيرّو أو بيرّون (٣٦٥ ـ ٢٧٥ ق.م).

2. Ibid, p. 451.

الكاثوليكـي ـ تحديًّا كبيرًا في المعرفة الدينيّة في المسـيحيّة. إلا أنّه كان يُشـكل على تشـكيكات إيراسـموس، معتقدًا عدم إمكان الجمع بين المسـيحيّة والشك؛ لأنّه كان يقيـم السـعادة والفلاح على أسـاس اليقين. وعلى الرغم مـن النزعة اليقينيّة ومعارضة الشـكّ من قبل مهندس ومعمار حركة الإصلاح الديني، فإنّه «منذ عهد نهضـة الإصلاح الديني، كان التفكير الغربي يميـل إلى توحيد الاعتقاد الديني مع مذهب الشكّ الفلسفي. طبقًا لهذا المنهج الفكري، لم يكن من الممكن الاعتماد على العقل في الأمور والمسائل المعرفيّة النهائية والمعتقدات الضاربة في العمق، بل نحن نضطرّ في هذا النوع من المسـائل إلى التمّسـك بالإيمان بالوحي الإلهي. إنّ الإيمان الذي كان يُفهم على هذا النحـو، هو توأم المذهب اللاأدري. فكان يتعيّن علينا أن نكون لاأدريّين ونكون في الوقت نفسه من المؤمنين؛ إذ لا يمكن لنا أن نعقد الأمل على الفهم أبـدًا».[١] وعلى الرغم من وجود الكثير من الاختلافات بين مارتن لوثر وإيراسـموس، إلّا أنّهما كانا يشـتركان في نظرة الترديد والتشكيك في حكم العقل واعتبـاره. لقد كان مارتـن لوثر مناهضًا للعقل، وكان يصفه ـ على أسـاس نزعته الظاهريّة ـ بأقذع الأوصاف ويتحدّث عنه بألفاظٍ وكلماتٍ شـنيعة.[٢] وعلى الرغم من ذهاب مارتن لوثر إلى اسـتحالة الجمع بين الشكّ والدِين، فإنّ موقفه المعارض مـن العقل ـ الذي اتخذ بعد ذلك طابعًـا معتدلًا أو أكثر تطرّفًا ـ قد أدّى دورًا كبيرًا في ظهور التشكيك، ولا سيما في حقل اللاهوت.

وبالتزامن مع مارتن لوثر، كان هناك ـ بالإضافة إلى إيراسـموس ـ شـكّاكون آخـرون أيضًا، يعارضونه ويتحدونه. وكانوا يفاقمون من نزعة الشـكّ من خلال

---

١. لوين وآخرين، فلسفه يا پژوهش حقيقت، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

٢. م. ن.

توظيفهم للآثار المكتشـفة لكلّ من سيكسـتوس إمبيريكوس وسيسرو وغيرهما. وكان عدد هؤلاء من الكثرة بها لم يجد مارتن لوثر معه بُدًّا من التشمير عن ساعديه ومواجهتهم.[١] ومن اللافت للانتباه أنّ بعض المتكلِّمين والمدافعين عن المسـيحيّة، عمـدوا ـ من أجل الدفاع عن الإيمان المسـيحي ونفي اعتبار العقل والاسـتدلال العقلي ـ إلى الترويج للشـكّ المطلق الذي كان يشـمل جميع أبعاد المعارف البشريّة وحقولهـا، وقاموا لهذه الغاية بنشر آثار التشـكيك الإغريقي. وقد أرادوا من وراء ذلك إثبات عجز العقل في أهم المعارف البشريّة، وأن يقيموا إيمانهم المتداعي وغير المعقول على أطلال هذا التشكيك.

ومن العوامل الأخرى في انتشـار التشكيك في القرن السادس عشر للميلاد، بعـض نظريات وليم الأوكامي. فقد كان يذهـب إلى الاعتقاد بعدم إمكان إثبات العلم المطلق واللامتناهي لله تعالى بوسـاطة العقل البشري؛ لإنّ العقل من وجهة نظـره عاجزٌ عن إثبات هذا النوع من الأمور، بل هـو عاجزٌ عن إثبات توحيد الله وإبطال الشرك وتعدّد الآلهة أيضًا. لقد شاع هذا النوع من النظريّات التي تعبّر عن عجز العقل وتجعل من التشـكيك المطلق مقبولًا بنحو أكبر في القرن التاسـع عشر للميلاد على نطاقٍ واسع.

إنّ أكثر الشكّاكين في هذا القرن ـ إذا لم نقل جميعهم ـ قد استفادوا من التشكيك وأدلّته في الردّ على على اللاهوت العقلاني والفلسـفة ونظائر ذلك. لقد كان الشكّ عندهـم أداةً لتثبيت النزعة الاسـميّة.[٢] لقـد كان إيراسـموس ـ بتأثيرٍ من بولس ونيقولا الكوزي الذي كان يعيش في القرن الخامس عشر للميلاد ـ يُعرّف المسيحيّة

---

١. ديورانت، تاريخ تمدّن، ج ٥، ص ١٠٥١.

2. Nominalism.

بوصفها ضربًا من الجنون والخبل، الذي يتجاوز العقل. كما كان جيوفاني ميراندولا من خلال إنكاره لاعتبار الطرق المتعارفة للمعرفة يُصرّ على اعتبار الوحي، ويعدّه مصدرًا حقيقيًّا للمعرفة. وكان بيدرو فالنسيا قد واصل هذا النهج نفسه من خلال دفاعه عن التشكيك اليوناني الإغريقي القديم، وكان يرى أنّ السيّد المسيح عيسى عليه السلام هو وحده الإنســان الحكيم. وقد عمد هيروت إلى استعمال التشكيك البيروني للرد على الكالفينيّة [١] وإبطالها، ومن خلال استناده إلى النزعة الإيمانيّة كان يُصر على أنّ الله لا يُعرف من طريق استدلال المصلحين، وإنّما يُعرف من طريق الإيمان فقط. وكان يعتبر الوحي وحده هو مصدر اليقين والمعرفة اليقينيّة للإنســان، ويشكّك في اعتبار ســائر المصادر والطرق المعرفيّة الأخرى. وكان سانتشــث من خلال تقديم تقريرٍ جديدٍ عن التشــكيك الحديث، يستنتج استحالة الوصول إلى معرفة الحقائق بوســاطة الأدوات الإدراكيّة لدى البشر، بل لا يمكن معرفة الحقيقة إلّا من طريق الإيمان فقط. وعلى الرغم من أنّه لا يمكن الوصول بالأدوات المعرفيّة المتعارفة إلى أعلى مراتب المعرفة، فإنّه لا ينبغي الكفّ عن السعي وبذل الجهد؛ بل يجب مواصلة الجهود بالأدوات المتعارفة من أجل الحصول على المعارف الناقصة بشــأن الأشياء والحقائق التي يمكن التعرّف عليها بالحواس أو الأدلّة.

ومن بين الشــكّاكين في هذا العصر كان للاستقراطي ميشيل دي مونتين ـ على الرغم من عزلته ـ دورٌ كبيرٌ في نشر التشــكيك والترويج له؛ لذا عُدّوه معيد الحياة إلى التشــكيك البيروني في هذه المرحلة. لقد عمد دي مونتين إلى الجمع بين الشــكّ والنزعة الإيمانيّة، وعلى الرغم من دفاعه عن الشكّ البيروني المفرط، فقد أصرّ على

---

1. Calvinism.

أنّه لا يمكن الوصول إلى المعرفة الحقيقيّة والتعرّف على الحقائق إلّا من طريق الإيمان والإلهام الإلهي. وكان يرى أنّ العقائد الدينيّة للإنسان يجب أن تقوم على أساس الإيمان، وليس على أساس الأدلّة التي تزيد من الشكّ. ومن هنا كان ينصح الناس بعدم إصدار الأحكام، وأن ينتظروا الإلهام الإلهي، ويرى أنّ الله هو الذي سوف يلهم الإنسان الأصول المعرفيّة، ولكن حتى ذلك الحين يجب على الناس أنْ يتّبعوا سُننهم وقوانينهم الاجتماعيّة، وأن ينتهجوا التحمّل والتسامح فيما يتعلّق بالعقائد.

إنّ منشأ هذا النوع من الرؤية يعود إلى أدلّة الشكّاكين الإغريق، فإنّ نتيجة أدلّتهم هي وجوب الإحجام عن الحكم. وإنّ الشكاك البيروني في الوقت الذي يتجنّب إصدار الحكم، يواصل اتباعه للسُنن والتقاليد المعمول بها في مجتمعه. ومن هنا لا ينبغي أن يغيّروا دينهم ومذهبهم، بل عليه اعتناق المذهب الكاثوليكي الذي كان في حينها هو المذهب الرسمي في فرنسا. يُضاف إلى ذلك أنّه كان يرى أنّ الأديان لا فضل لأحدها على غيرها؛ لأنّها بأجمعها غير قابلةٍ للإثبات. ومن هنا لا ينبغي للشخص أنْ يبدّل دينه أو يرجح دِينًا آخر على دِين مجتمعه. وقد اهتدى من خلال هذا التشكيك إلى البيرونيّة المسيحيّة والدفاع التشكيكي عن المسيحيّة الكاثوليكيّة، وعدّ الدعوة إلى الإصلاح أمرًا مرفوضًا، ودعا المصلحين إلى اتّباع المذهب الرسمي السائد في مجتمعهم.

ومن هنا فقد انتشرت نزعة التشكيك البيروني في القرن السادس عشر للميلاد ـ الذي كان قد مثّل انطلاقةً لحركة الإصلاح الديني ـ وأصبح ذلك التشكيك شاملًا. كان أغلب الشُّكّاك في هذه المرحلة يواصلون البيرونيّة المسيحيّة التي أسسها إيراسموس في القرن الخامس عشر للميلاد، ويُبدون تعلّقًا بها؛ فإنّهم بعد إثبات

عجز الإنسـان عن الوصول إلى المعرفة من طريق المصـادر والطرق المتعارفة لدى البشر ـ أي الحواس والعقل ـ قد اسـتندوا إلى الإيمان، وذهبوا بذلك إلى القول بأنّ الإيمان يمثّل الطريق الوحيد إلى الإيمان والإلهام الإلهي. وقد كان التشـكيك يمثّل أداةً بأيديهم لإثبات المسيحيّة الكاثوليكية بوساطتها.

ومن الجدير ذكره أنّ بعض المفكّرين الغربيين قد تخلّوا عن المسيحيّة أو اليهوديّة بسبب انتشـار التشـكيك، ومالوا في حقل الدِين إلى الإلحاد أو اللاأدريّة، بل وقد ذهب التمادّي ببعضهم إلى حدود السخريّة أو الاستهزاء بالمفاهيم الدينيّة.[١]

إنّ تيّـار التشـكيك الذي عاد للمـرّة الثانية في أوربا في القرن السـادس عشر للميلاد، أخذ بالانتشار مع بداية القرن السابع عشر للميلاد بشكلٍ متسارع، ويمكن القول إنّ الرؤية الأكثر تشكيكًا في هذه المرحلة كانت من حصّة ميشيل دي مونتين، ولقد أبدى كثيرٌ من المفكّرين ردّة فعلٍ واتّخذوا موقفًا من موجة التشكيك هذه. من ذلـك أنّ رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠ م) ـ على سـبيل المثال ـ في عمله الأكثر شـهرةً باسم (تأمّلات) الذي صدر عنه سـنة ١٦٤١ م، قد أجاب في التأمل الثاني عن التسـاؤلات من خلال قبوله جدلًا بالتشـكيك المطلق الذي يدّعيه المشكّكون في التأمّل الأول. ولكنّه قبل نشر هذا الكتاب وطباعته، عمد إلى إرسـال مخطوطته إلى بعض العلماء وإلى أساتذته، وطلب منهم أن ينتقدوه، وأن يبعثوا إليه بما يكتبونه في نقده. فكتبوا كثيرًا من الانتقادات وأرسـلوها إليـه، وقد أجاب عن جميع تلك

1. Copleston ,*A History of Philosophy*, Vol. 3, p. 228 – 230; Craig, (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, p. 485 – 489; Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, p. 452.

وانظر أيضًا: بيرغ، مونتني؛ كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٢٦ ـ ٣٠.

الانتقادات. ثم عمد إلى نشر مجموع تلك الانتقادات والأجوبة في كتابٍ مستقلّ. وعلى الرغم من ضعف بعض تلك الانتقادات، فإنّ بعض إجابات ديكارت لم تكن على ذلك الاستحكام المنشود أيضًا.

وقد عمد بعض التشكيكيين ـ ولا سيّما مارتن ميرسين وبيير جاسندي وبيير دانيال هويت ـ إلى نقد حلول رينيه ديكارت ونظامه الفلسفي، وعدّوا معياره مبهمًا وغير مناسبٍ، ورفضوا حلوله. ومن هنا فإنّ طرق الحلّ التي قدّمها رينيه ديكارت فتحت مرحلةً جديدةً من الأبحاث التشكيكيّة. يُضاف إلى ذلك أنّ رينيه ديكارت من خلال رؤيته الخاصّة في تعريف الحقيقة وإنكار التعريف الشائع لها القائل بأنّ الحقيقة تعني تطابق الذهن مع العين، أسّس للموضوعاتيّة ونوعٍ من النسبيّة المستترة في التفكير الغربي؛ فإنّ معيار الحقيقة عنده هو الإنسان وليس الخارج. وللحصول على الحقيقة يجب العمل على جعل العين والخارج موضوعًا. إنّ الموجودات الأخرى لا تظهر لنا كما هي في حدّ ذاتها، وإنّما الإنسان يعمل على تحميل ما يجب أن يظهر منها.[1] وقد بلغت هذه الرؤية ذروتها على يد إيمانوئيل كانط وأتباعه، وكما سوف يتّضح من خلال تضاعيف الأبحاث الآتية، فإنّ تبعات أو تداعيات هذه الرؤية قد ظهرت بوضوحٍ في الإلهيّات أو الكلام المسيحي، وإنّ كثيرًا من النظريّات بل حتى كثيرٍ من المدارس الكلاميّة قد أقامت دفاعها عن المسيحيّة على هذه الرؤية.

لقد كان التشكيك في القرن السابع عشر للميلاد آخذًا بالانتشار على نطاقٍ واسعٍ لا في فرنسا فحسب، بل في إنجلترا أيضًا. وقد ذهب أشخاصٌ من أمثال تشيلينج وورث إلى الاعتقاد باستحالة تحقّق المعرفة اليقينيّة المطلقة بشأن العالم

---

١. حسين زاده، فلسفه دين، ص ٩٩ ـ ١٠١.

الخارجي. وعلى الرغم من ذهاب بعض المفكّرين ـ من أمثال ويلكينز وجلانفيل ـ إلى الاعتقاد بأنّ المعرفة اليقينيّة أمرٌ ممكن، فإنّهم قد أنكروا إمكان تحقّقها بشكلٍ لا يقبل الخطأ؛ وذلك بسبب نقص القوى الإدراكيّة لدى الإنسان. إنّ هذا النوع من التشكيك أمرٌ محدودٌ ومقيّدٌ وليس عامًّا وشاملًا. لقد قدّم حماة هذه الرؤية قراءةً زاخرةً بالتسامح عن المسيحيّة، وأجابوا عن المسائل الكلاميّة بهذه الطريقة. إنّ هذا الرأي الذي يمثّل طريقة حلٍّ للإجابة عن التشكيك المطلق قدّ ترك تأثيره على عددٍ من المفكّرين الغربيين. وقد عمد جان لوك بتأثيرٍ من هذا الرأي إلى إعلاء شأن الفهم المتعارف بدلًا من اليقين، وعدّ التشكيك المطلق مرفوضًا. ومن وجهة نظره وسائر المفكّرين المتماهين معه إنّما يمكن تصحيح نوعٍ من المعتقدات العقلانيّة بالمعنى المنشود له والتي تقوم على نوعٍ من التشكيك المعتدل، والقبول بها. وأمّا إذا لم يكن الاعتقاد معقولًا، فيجب رفضه. إنّ رؤيته هذه تقع في تقابلٍ واضحٍ مع أصحاب النزعة الإيمانيّة الذين يرون المعتقدات الدينيّة بعيدةً عن متناول العقل، وما فوق العقليّة أو المعارضة للعقل.

وبالإضافة إلى جان لوك، قام غيره بتقديم حلولٍ متنوّعة أخرى في الإجابة عن النزعة التشكيكيّة، فكان هوبز يبحث عن حلّ مشكلة معيار الصدق ويبحث عنها في السياسة لا في الإبستمولوجيا أو المعرفة، وباسكال ـ الذي كان يعترف بأنّ الإنسان كثير الخطأ ـ كان يبحث عن الحلّ في العرفان. وأمّا إسبينوزا فلم يأخذ التشكيك على محمل الجد، وكان يرى أنّ منشأ التشكيك يكمن في الغموض وعدم وضوح الأفكار، وليس في المشاكل الجوهريّة للفلسفة. أمّا لايبنتز ـ الذي كان صديقًا لبيير دانيال هويت وفوتشر وكانت له مكاتباتٌ مع بيربل ـ فقد أخذ

التشــكيك على محمل الجد، وسـعى جاهـدًا إلى الإجابة عنه. وكانــت نظريّاته في الغالب تصبّ في الإجابة عن هذا التشكيك. وفي المقابل فإنّ أصدقاءه التشكيكيين قد انتقدوا نظريّاته، وهاجموا أفكاره بشدّة.

وفي عصر التنوير (القرن الثامن عشر والتاسـع عشر للميلاد)، كان الفلاسفة يرون للعقل كثيرًا من الاعتبار، ويصرّون على القدرات العقلانيّة والقوى الإدراكيّة للإنســان، ويبدون اهتمامًا بالتشــكيك؛ لذا يمكن اعتبار هذا العصر عصر ازدهار العقل في أوروبا. كما أنّ تيّار التشــكيك قد اسـتمرّ في هذه المرحلة أيضًا. وكان من بين أشهر التشكيكيّين وأكثرهم تأثيرًا في هذه المرحلة ـ بل في القرون الأخيرة أيضًا ـ هو ديفد هيوم الذي يمكن من خلال دراسة أعماله أن نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّه يرزح في برزخٍ بين (التشــكيك العامّ التام) وبين (التشكيك المحدود)؛ فهو عندما يعمل على بحــث الماهيّة الكليّة للإيمان والاعتقاد وتقييمهــا، فإنّه يبادر إلى اختيار التشــكيك العامّ والمفرط ويعتقد به، وعندما يعمل على دراســة الفلسفة والكلام (الإلهيّــات) وتقييمها، فإنّه يميل إلى التشــكيك المحدود، ويقــول بأنّ الذي يقبل الإثبات من الناحيــة النظريّة هو الذي يمكن إثباته بوســاطة الحواس والتجارب الحسيّة فقط. وعلى أساس تشــكيكيّته بنوعيها (التامّة والمحدودة) ينهار ويتداعى أساس معرفة العالم الخارجي واعتبار الأدلّة الاستقرائية وما إلى ذلك. وبذلك فإنّ نتيجة الرؤية التشــكيكيّة لديفد هيوم ـ في الحد الأدنى ـ تتّجه إلى المسائل الفلسفيّة والكلاميّة، ويجيز التشــكيك غالبًا في مسألة الاستقراء، والعليّة، والعالم الخارجي، وماهيّة الذات، وأدلّة وجود الله.[١]

وكان في نهاية المطاف أنْ عمل ديفد هيوم بوســاطة أعماله على إيقاظ إيمانوئيل

---

1. Copleston, *A History of Philosophy*, vol. 5, p. 260 – 317.

كانط من النوم الدوغمائي، ودفعه نحو التأمّل حول قدرة العقل وسائر القوى الإدراكيّة الأخرى، وبحث كيفية الوصول إلى المعرفة، بل تقديم طرحٍ جديدٍ في حلّ هذه المسألة. ومع ذلك كلّه كان إيمانوئيل كانط قد شعر بأنّ تشكيك ديفد هيوم قد عرّض معطيات التنوير إلى معضلةٍ أساسيّةٍ. ومن هنا فإنّه في ردّة فعله تجاه التشكيكيّة المطلقة والواسعة لديفد هيوم، كان بصدد العثور على طريقة حلٍّ.

لقد تعرّض رأي إيمانوئيل كانط في القرن الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد إلى انتقاداتٍ عارمة. وقد عمل هذا النوع من الانتقادات على كشف مواطن الضعف الأساسيّة لرؤيته في قبال نزعة التشكيك. وعلى الرغم من أنّ إيمانوئيل كانط كان يتهرّب من التشكيك والنسبيّة صراحةً، فإنّه وقع في شراك نوعٍ آخر من النسبيّة الخفيّة التي هي أشدّ تطرّفًا، ويتعرّض لذلك في باب المعرفة إلى الانسداد. يذهب ناقدوه إلى الاعتقاد بأنّ رأيه وطريقة حلّه كانت تمهّد الطريق إلى البيرونيّة؛ إذ إنّ إيمانوئيل كانط نفسه من جهة ـ طبقًا لتفسير شولزه (Schulze) ـ قد استدلّ على استحالة التعرّف على الأشياء في ذاتها وفي حدّ نفسها، كما لا يمكن التعرّف على الحقائق والواقعيات العينيّة، ومن ناحيةٍ أخرى لا يمكن اتّخاذ الظاهراتيّات والمعطيات الذاتيّة جسرًا للعبور إلى الظواهر، والتعرّف من خلالها على الأشياء والواقعيات العينيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ نتيجة نظريّة إيمانوئيل كانط عبارة عن تشكيكٍ خفّي لا يختلف عن معطيات ديفد هيوم وتشكيكيته المطلقة.

لقد عمل أصحاب النزعة الإيمانيّة على توظيف طرق حلّ إيمانوئيل كانط وتداعياته بنحوٍ صائبٍ أو على نحوٍ خاطئ. ومن ناحية أخرى فقد عمد جاكوبي صاحب النزعة الإيمانيّة إلى اتّخاذ أفكار إيمانوئيل كانط وهمستر هيوس (١٧٢١ ـ ١٧٩٠ م) درعًا يتدرّع به، وعمل على توظيفها للدفاع عن آرائه الإيمانيّة. لقد

كان جاكوبي وأنصاره يستندون إلى مقالة إيمانوئيل كانط القائمة على تناهي عقل الإنسان، وبذلك كانوا يصرّون على نزعتهم الإيمانيّة. إنّ العقل ـ من وجهة نظره ـ إنّما هو مصدرٌ أو أداةٌ تعمل على تزويدنا بالمفهوم فقط، في حين أنّ الوجود في نفسه أمرٌ مطلق. ومن هنا فإنّ البون بين الأمر المطلق وبين المفهوم شاسعٌ، ولا يمكن للعقل أنْ يصل إلى كنه ذلك؛ وبذلك لا يمكن إثبات وجود الله من طريق العقل.[١]

ومن ناحيةٍ أخرى عمد هامان (I. G. Hamann) ـ وهو أحد الناقدين لإيمانوئيل كانط ـ إلى العمل على توظيف رؤية كانط وديفد هيوم إلى حدّ كبير جدًا، لصالح نزعته الإيمانيّة المعارضة للعقلانية. ولأنه كان مفكّرًا دينيًّا، فقد عدّ أدلّة ديفد هيوم وإيمانوئيل من حيث النتيجة شيئًا واحدًا، وقال بأنّ أدلتهما تؤدي إلى نتيجةٍ واحدة، وهي التشكيك وعجز الإنسان عن الوصول إلى المعرفة من طريق أدواتهم وأساليبهم. ومن هنا لا يمكن الوصول إلى المعرفة من طريق الأدوات المعرفيّة والعقلانيّة، بل إنّ الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة هو الإيمان. وإنّ نزعته الإيمانيّة التي كانت شائعةً في السابق أيضًا قد تواصلت، وعمد أشخاصٌ من أمثال: سورين كركيغارد، ولامنايس (Lamennais)، في ذروة التيّارات الوضعيّة والماديّة والمثاليّة في القرن التاسع عشر للميلاد، إلى نفخ روحٍ جديدةٍ عليها.[٢]

لقد أبدى سورين كركيغارد من خلال توظيفه لأدلّة سكستوس وديفد هيوم وهامان ردّة فعلٍ تجاه عقلانيّة هيجل. فقد أثبت من خلال أقوالهم نزعةً تشكيكيّةً عامّةً وشاملة، وجعل منها أساسًا للحاجة إلى الإيمان ودعامةً وركيزةً لنزعته

---

١. مجتهدي، افكار كانت، ص ٢٠٣.

2. Popkin, “Skepticism”, vol. 7, p. 457 – 459.

الإيمانيّة. إنّ التيار الإيماني الذي كان قد أقيم على أســاس التشكيك، واصل نشاطه في القرن العشرين للميلاد، وانتشر على نحوٍ خاصّ. وفي القرن العشرين للميلاد، وفي لاهوت الأورثودوكسـيّة الحديثة واللاهوت الوجـودي ـ الذي هو انعكاس للوجوديّة الفلسفيّة وآراء سورين كركيغارد في الكلام المسيحي ـ يُعدّ (الإيمان) هو المصدر الأساسي للمعتقدات الدينيّة، ويُعتقد استنادًا إلى نقد التشكيك عدم إمكان إثبات المعتقدات الدينيّة بالأدوات الإدراكيّة.[١]

يمكن عــدّ شــلايرماخر ـ المتكلّم المسـيحي في القرن التاسـع عشر للميلاد ومؤسّــس اللاهوت الليبرالي ـ وأنصــاره في زمرة هذه المجموعــة. فقد ذهب إلى الاعتقــاد بأنّ العقل النظــري والعقل العملي عاجزان عن إثبــات العقائد الدينيّة، وأنّه لا يمكن الوصول إلى الدِين إلّا من خلال التجربة الدينيّة التي هي مجرّد شعور وإحساس. وكما هو واضح فإنّه قد أقام رأيه الخاص حول الدِين على أساس عجز العقل النظري والعملي، وأخذ يبحث عن أداةٍ أخرى باسم التجربة الدينيّة. وبطبيعة الحال فإنّ هذه الأداة من وجهة نظره ليســت أداةً معرفيّة. وبذلك أخذنا نواجه في القرن العشرين للميلاد مختلف أنواع الآراء والتوجهات التشكيكيّة والنسبيّة، حيث عُرّضــت المعارف البشريّــة إلى تحدياتٍ وصعوباتٍ جمّةٍ في حقل الفلســفة والدِين والإلهيّات والأخلاق وما إلى ذلك.[٢]

إنّ مــن بــين الآراء الكثيرة التي شــاعت في نهاية القرن التاســع عشر والقرن

---

1. Ibid.

2. Popkin, “Skepticism”, vol. 7, p. 457 – 459;

ويُنظر أيضًا: حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الأول.

العشرين للميلاد، ليس هناك سوى قليلٍ منها ما يدعو إلى التشكيك أو النسبيّة على نحوٍ صريح. فعلى الرغم من أنّ كثيرًا من المفكّرين في هذه المرحلة من الذين يرفضون التشكيك، ولا يرتضيه سوى النزر اليسير منهم، فإنّ رؤية كثيرٍ منهم قد أدّت إلى التشكيك والنسبيّة، أو أنّها تستلزم النسبيّة أو التشكيك. ومع ذلك يمكن القول بوجود تشكيكٍ خفيّ يسيطر على أفكار كثيرٍ من المفكّرين المعاصرين وآرا. وفي العصر الراهن فإنّه يمكن العثور على كثيرٍ من المشكّكين الذين مالوا إلى التشكيك علنًا، وبادروا إلى الدفاع عنه صراحة. بالإضافة إلى أصحاب النزعة الإيمانيّة الذين يعملون على توظيف التشكيك لصالح الإيمان الديني

وقد قدّم جورج سانتايانا قراءةً أخرى عن التشكيك الطبيعي، من قبيل الرأي الذي صدع به ديفد هيوم، بيد أنّه كان يرى أنّ تشكيكيّته أعلى من تشكيكيّة ديفد هيوم. وقد مال ماوث نير من خلال النقد اللغوي إلى نوعٍ آخر من التشكيك، وأنّ العرفان المجرّد عن الله من نتائج رؤيته وتأمّلاته. فقد طرح السير العرفاني الصامت والعرفان اللاإلهي، وعرّف عن نفسه بوصفه عارفًا (لا يعرف الله)؛ إذ توصّل من خلال نقده اللغويّ إلى أنّ الله هو مجرّد تسمية؛ فهو اسمٌ مستقلٌّ مثل سائر أسماء الأعلام والأشخاص.

وقدّم إلبير كامو وبعض الوجوديين من المناصرين لتفكيره شكلًا آخر من التشكيك. لقد أقام إلبير كامو تشكيكيّته على أساس الشكّ الإيماني لكلٍّ من سورين كركيغارد وشيستاف (Shestov) وتشكيكيّة فريدريك نيتشه.[1]

وعلى هذا الأساس فإنّنا في القرن العشرين للميلاد نواجه أشكالًا وقراءاتٍ

1. Popkin" ,Skepticism ,"*Encyclopedia of Philosophy*, vol. 7, p. 457 – 459.

متنوّعةً من التشكيك والنسبيّة. وبالإضافة إلى الأنواع الكثيرة من التشكيكات الشاملة والكاملة التي لا تحظى إلّا بالنزر القليل من الأتباع، هناك تشكيكاتٌ محدودةٌ يتمّ طرحها في البين، التي تعدّ عادةً من أنواع التشكيك الخفي. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عمد كلٍّ من الوضعيين بشأن المعرفة الفلسفيّة وسائر المعارف العقليّة، والتجريبيين في حقل معرفة العالم المحسوس، والبراغماتيين بشأن المعارف التي لا تشتمل على جدوائيّة عمليّة، إلى بيان نوعٍ من التشكيك المحدود؛ فقد ذهب الوضعيّون إلى القول بعدم مفهوميّة القضايا غير التجريبيّة، وقد ذهب التجريبيّون منذ مرحلة ستيوارت ميل فصاعدًا إلى القول باحتماليّة العالم المحسوس، ولا يعترفون بيقينيّة غير البديهيّات المنطقيّة والرياضيّة. وبالإضافة إلى هؤلاء تمّ في العصر الحاضر تقديم قراءاتٍ أخرى عن النسبيّة أيضًا. وقد ذهب كلٌّ من جيمز وسيغموند فرويد وكارل مانهايم (Mannheim) وتشارلز بيرد (Beard) إلى الاعتقاد بأنّ المعرفة نسبيّة، ولا يمكن الحصول على علمٍ مطلقٍ بالنسبة إلى الأشياء، وأنّ الحقائق تختلف باختلاف الأشخاص والشرائط الاقتصاديّة والاجتماعيّة والنفسيّة وما إلى ذلك.[1]

وفي القرن العشرين للميلاد، يمكن العثور في تيّار الفلسفة الأوروبيّة على أشكالٍ جديدةٍ من النسبيّة؛ فإنّ هذا النوع الخاصّ من التشكيك يمكن مشاهدته في الجذور الكانطيّة وفي كثيرٍ من المدارس الفلسفيّة والكلاميّة، من قبيل: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة، وما بعد الحداثة. وفي القرن نفسه يمكن مشاهدةُ قراءاتٍ أُخر عن النزعة الإيمانيّة في مسار فلسفة البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية أو الفلسفات التحليليّة

1. Ibid, p. 449 – 460.

التي تمثّل ندًّا وخصمًا عتيدًا لفلسفات القارّة الأوروبيّة، حيث كان لها نفوذٌ واسعٌ وتأثيرٌ عميقٌ بين فلاسفة الدِين المعاصرين. إنّ هذه القراءة عن النزعة الإيمانيّة قد أرسى فيتغنشتاين (١٨٨٩ ـ ١٩٥١ م) قواعدها على أساس آرائه الفلسفيّة المتأخرة. كما أنّ الرأي المذكور كان بتأثيرٍ من النزعة الإيمانيّة لسورين كركيغارد؛ فقد كان لأعمال كركيغارد التأثير الأكبر فيه.[١]

كان فيتغنشتاين يرى أنّ مهمة الفلسفة هي الخوض في المسائل اللغويّة وتوضيح الأساليب العمليّة لتوظيف، وكان يعتقد أنّ للغة استعمالاتٍ وأبعادًا متنوّعة؛ ومن هنا يجب العمل على تقييم كلّ قضيّةٍ ضمن النصّ الخاصّ بها، وأنّ المعتقدات العلميّة عقلانيّةٌ ويمكن الحديث عن تطابقها مع الواقع، بيد أنّ المعتقدات الدينيّة ليست كذلك، وأنّ الدِين نمطٌ من أنماط الحياة، كما أنّ العلم نمطٌ آخر من أنماطها، ويجب تقييم كلّ واحدٍ منهما بمعياره الخاصّ، ولا ينبغي توظيف معيار تقييم كلّ ساحةٍ في الساحة الأخرى؛ لذا لا يمكن تقييم المعتقدات الدينيّة بأسلوب المفاهيم العلميّة. إنّ الدِين والمعتقدات الدينيّة غنيّةٌ عن المعقوليّة، وإنّ السعي إلى عقلنة الدِين وجعله معقولًا وقابلًا للتفسير سعيٌ طائشٌ وأحمق. ولما كانت لغة الدِين غير معرفيّة؛ فإنّ الأدلّة الفلسفيّة والتاريخيّة لا ربط لها بالدِين؛ لذا فإنّ بيانها لا يؤدّي إلى نتيجةٍ تذكر. ويرى أنّ لغة العلم لغةٌ معرفيّة، لكنّ لغة الدِين ليست معرفيّة، وعليه فإنّ قضيّة (إنّ الله موجود) ليست مثل قضيّة (إنّ الماء موجود) التي تدلّ على شيءٍ خاصٍّ من الأعيان الخارجيّة، وإنّ اللغة التي تستعمل بشأن الله وغيره من المفاهيم الدينيّة، ليس مثل اللغة التي تستعمل بشأن الأشياء الخارجيّة. إنّ كلّ

---

١. لغنهاوزن، «گناه إيمان گرايي»، ص ١٥٥.

بعد لغويّ يحتوي على فرضيّات أساسيّة لا يمكن تأييدها أو إثباتها بوساطة الأدلة التجريبية وغيرها. وكما أنّ الاعتقاد بوجود العالم الخارجي في العلوم التجريبية أو قضيّة (العالم المادي خارج الذهن) قضيّةٌ أساسيّةٌ لا يمكن إثباتها، كذلك الأمر بالنسبة إلى قضيّة وجود الله في الدِين أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ الاعتقاد بوجود الله وغير ذلك من العقائد الدينيّة، لا يمكن إثباته بالدليل. فإنّها وإنْ كانت لا تقبل الزوال أو التزعزع، ولكنّ ذلك ليس من طريق الدليل، بل بسبب الدور الذي تؤدّيه في صلب الحياة الدينيّة ودائرة الدين. ومن هنا لا ينبغي السعي إلى إثبات الدين والاعتقاد بالله بوساطة الدليل، بل إنّ هذا الاعتقاد هو في حدّ ذاته أساسٌ وركيزةٌ أصيلةٌ وجوهريّة. إنّ المعتقدات الدينيّة لا تحتاج إلى إثباتٍ وتوجيهٍ وإقامة دليل. وفي الدِين لا ينبغي السعي إلى بيان تطابق القضايا الدينيّة مع الواقع؛ لأن هذه الخصيصة إنّما تخصّ حقل العلم، وأنّ المعتقدات والقضايا الدينيّة مستقلّةٌ عن المعتقدات الأخرى.[١]

ومن الجدير ذكره أنّه في هذا القرن وبالتزامن مع وجود هذه التيّارات في صلب اللاهوت والتفكير المسيحي ـ ولا سيّما في أوروبا ـ نشهد استمرارًا وازدهارًا للرؤية التومائيّة.[٢] وبعبارةٍ أخرى: نجد تجديدًا لحياة ذلك الشيء الذي يتمّ الدفاع عنه في هذه المسألة من وجهة نظر توما الأكويني. يضاف إلى ذلك أنّه منذ عصر النهضة إلى الآن هناك كثيرٌ من المفكّرين الذين اعتنقوا اللاهوت الطبيعي، وصاروا يدافعون عنه.

---

١. حسين زاده، دين شناسي، الفصل الأول.

٢. نسبةً إلى القدّيس توما الأكويني. (المُعرِّب).

وفي النصف الثاني من القــرن العشرين للميلاد، وبالتزامن مع ازدهار المعرفة في الفلســفة التحليليّــة وفي البلدان الناطقة باللغة الإنجليزيّــة، كانت هناك جهودٌ واســعةٌ وحثيثةٌ من أجــل إصلاح المعرفة الإنســانيّة، ولا ســيما في حقل المعارف الدينيّة ومعرفة العالم المحسوس. وبالتزامن مع هذا الأمر حين كان أغلب المفكّرين يرفضون التشــكيك، كان هناك نزرٌ قليلٌ منهم يدافعون عن التشكيك صراحة.[١] ونجد اليوم في قبال الآراء التي تؤدّي إلى التشــكيك والنسبيّة أنّ المعرفة العقليّة في حالةٍ من تجديد الحياة وإعادة النشــاط. ومــن الواضح أنّ التأثير العميق لهذا الأمر على الإلهيّات والفلسفة ليس بعيدًا جدًا.

النتيجة

لقد ذكرنا في هذا الفصل مســألة إمكان الوصــول إلى المعرفة العقليّة في حقل الدِين. ثمّ ألقينا نظرة عابرة على الجذور التاريخيّة لهذه المســألة، ولا ســيّما في العالم الغــربي منذ عــصر النهضة إلى عصرنا الحاضر. والنتيجة هــي أننا ـ من خلال هذه النظرة العابرة إلى مسار وتاريخ التفكير، ولا سيّما التفكير المسيحي في العالم الغربي ـ ندرك أن التشكيك والنسبية وإن كانا لا يلازمان النزعة الإيمانيّة، ولكن منذ بداية عــصر النهضة والإصلاح الديني إلى يومنا هذا، قامت أكثر القراءات الإيمانيّة على التشــكيك والذاتانية.[٢] وفي الحقيقة فإن التشــكيك بالنسبة إلى حماته وسيلة يتمّ بها تثبيت النزعة الإيمانيّة، ويتمّ رفض الاستناد إلى العقل والأدلة العقليّة في جميع أبعاد الدين ومجالاته. إن الكثير من المتكلِّمين من خلال إيمانهم بالمســيحيّة وإنكار قدرة

---

١. حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الثاني.

٢. الذاتانيّة (subjectivism)

العقل على فهم الكتاب المقدس وإدراك المعتقدات والإلهيّات المسيحيّة، مالوا إلى البيرونية أو التشكيك في حقل اللاهوت المسيحي. وبذلك فقد تناغم التشكيك في حقل المعارف الدينيّة مع النزعة الإيمانيّة وأخذ بالاتساع والانتشار. وبطبيعة الحال فإن عدد العقلانيين وأنصار توظيف العقل ـ في حقل المعارف الدينيّة ـ لإثبات التعاليم والعقائد الدينيّة، مثل أنصار الإلهيّات الطبيعيّة والتومائيين، ليس بالقليل. والآن بعد بيان الجذور التاريخيّة لهذه المسألة، وتوضيح التيارات أو الآراء المتنوّعة بشأنها، سوف ننتقل من خلال بعض الفصول إلى بيان الأمور التي قد تحول دون الوصول إلى هذا النوع من المعرفة. وقد تمّ تخصيص الفصل الثاني لبيان رأي إيمانوئيل كانط، ودليله وتقييمه.

الفصل الثاني

أدلّة امتناع الاستناد إلى العقل في الدِّين

الخلاصة

هنــاك كثيرٌ من المفكّرين في العالم الغربي ـ منذ بدايــة عصر النهضة إلى اليوم ـ يعــدّون العقل عاجزًا عــن إدراك المفاهيم الاعتقاديّة الدينيّة، بــل هو عاجزٌ حتىّ عن معرفة أصل وجود الله سـبحانه وتعالى. وفي هذا الفصل سـوف نعمد إلى بيان رؤية إيمانوئيل كانط في خصوص هذه المســألة فقط، ونعمل على بحثها وتقييمها. فقد توصّل اسـتنادًا إلى رأيه المعرفي الخاص به إلى نتيجةٍ مفادها أنّ طريق الوصول إلى معرفــة الله من خلال العقل النظري مغلــق، وأنّ إثبات وجود الله بهذا المصدر ممتنع. ومن الناحية الإبسـتمولوجيّة هناك كثيرٌ من الإشــكالات المعرفيّة على رأيه واســتدلاله. وقد ذكرنــا في هذا الكتاب كثيرًا من الانتقــادات والحلول والأجوبة الحَليّــة والنقضيّة، واعتبرنا رأيــه مرفوضًا من طريق العلم الحضــوري والتجربة الداخليّة، وفي ضوء بياننا المعرفي المختار.

المقدّمة

إنّ من بــين أهمّ أبحاث المعرفة الدينيّة، بحث السـؤال القائل: ما هو المصدر النافــع أو الوســيلة والأداة المجدية في الوصــول إلى المعرفة الدينيّــة؟ وهل طريق

المعرفــة مفتوح أمامنا أم نحن نرزح في طريقٍ معرفيّ مغلقٍ وغير نافذ؟ بالنظر إلى ما تقدّم، نشاهد في التفكير الغربي تيّارًا واسعًا جدًّا يرى أصحابه أنّ العقل عاجزٌ عن الوصول إلى المفاهيم الاعتقاديّة الدينيّة، بل هو عاجزٌ حتى عن معرفة أصل وجود الله سبحانه وتعالى. إنّ العقل من وجهة نظرهم لا طريق له إلى المعرفة في هذا الحقل. ولكن لماذا عمد بعض المفكّرين الغربيين إلى اتّخاذ هذا الاتجاه؟ فما هي المشــكلة أو المشاكل التي واجهوها في فلسفة الدِين وأدّت بهم إلى هذه النتيجة؟

يبدو أنّهم ـ منذ بداية عصر النهضة وصولًا إلى هذه اللحظة ـ قد واجهوا بعض المشاكل التي أوصلتهم في نهاية المطاف إلى هذه النتائج، التي من بين أهمّها المشاكل الإبستمولوجيّة والمعرفيّة. ويمكن من خلال دراسة أعمالهم وآثارهم، عدّ الآراء أو المشاكل التي واجهوها وعدّوها غير قابلةٍ للحلّ[١] على النحو الآتي:

١. امتناع إثبات وجود الله من طريق العقل النظري.

٢. عدم اعتبار الاستدلال من الناحية المنطقيّة في هذا الحقل.

٣. عدم مفهوميّة ألفاظ من قبيل: الواجب، والممكن، والضروري.

٤. إنكار الوجود المحمولي.

٥. الانفكاك والفصل بين الضرورة والواقعيّة.

---

١. سوف نتعرّض في فصلٍ مستقلٍّ إلى بيان المشاكل التي لم يلتفتوا إليها، ويمكن أن يكون بعضها هو الذي أدّى بهم إلى هذا الموقف. ومن الجدير ذكره أنّ العلماء والمفكّرين المسلمين ـ ولا سيّما المتكلمون منهم ـ على الرغم من أن أكثرهم إذا ما استثنينا الحشوية ـ وهم طائفة من أصحاب الظاهر ـ قد قبلوا في الجملة باعتبار العقل في الدين، وقد التفتوا إلى هذا النوع من الإشكالات وأجابوا عنها من باب دفع إشــكال مقدّر. وســوف نتعرّض إلى هذه المســألة الهامّة في الفصل السادس إن شاء الله.

٦. عدم جدوائيّة الاستدلال في حقل العقائد الدينيّة، ولا سيّما على إثبات وجود الله تعالى.

٧. عدم الانسجام بين الإيمان والعقل.

٨. الإيمان والأبعاد المتنوّعة للغة.

لقد خصّصنا هذا الفصل لشرح وبيان النقد الأوّل المعبّر عن رؤية إيمانوئيل كانط، وسوف نبحث سائر الانتقادات الأخرى في الفصول القادمة إن شاء الله.

امتناع إثبات وجود الله من طريق العقل النظري

لقد وصل إيمانوئيل كانط[1] ـ من خلال نقد العقل النظري وفي ضوء مبناه المعرفي الخاصّ القائم على التمايز بين الظاهرة والظاهراتيّة ـ إلى أنّ طريق الوصول إلى معرفة الله بوساطة العقل مسدودٌ، ولا يمكن إثبات وجود الله من خلال ضمّ بعض القضايا إلى بعضها وإقامة استدلال بمساعدة العقل. ومثلما لا يمكن الوصول إلى معرفة الله من طريق الحواس أو التجارب الحسيّة، كذلك العقل والأدلة العقليّة عاجزةٌ عن الحصول على مثل هذه المعرفة أيضًا. وعلى هذا الأساس لا يمكن الوصول بطريقة معتبرةٍ إلى إثبات وجود الله وسائر الكائنات والموجودات ما بعد الطبيعيّة الأخرى.

إنّ للمبنى المعرفي لكانط دورًا أساسيًّا وحاسمًا في اتّخاذ هذا الموقف؛ فمن وجهة

---

١. من الجدير ذكره أنّنا في هذا الفصل لسنا في مقام شرح ودراسة جميع أبعاد فلسفة إيمانوئيل كانط، وإنّما نكتفي هنا بشرح وتقييم المباني التي توصّل في ضوئها إلى نتيجة مفادها أنّ طريق الوصول إلى معرفة الله بوساطة العقل مسدود، وكذلك مفاهيمه الأُخر المرتبطة بهذا الادّعاء أيضًا.

نظره نحن لا نستطيع معرفة الشيء كما هو وبوصفه (ظاهرة)، وإنّما نتعرّف على الشيء كما يبدو لنا وينعكس في أذهاننا بوصفه شيئًا(ظاهراتيًّا). إنّه لا ينكر وجود الواقعيّة أو الشيء في نفسه، ولا يتردّد في كينونته، وإنّما يذهب إلى الاعتقاد بأنّنا لا نصل إليه بوساطة حواسنا الظاهريّة ولا من طريق العقل، ومن هنا يكون الطريق أمامنا إلى معرفته مغلقًا.

إنّ الإدراك من وجهة نظره يحصل عبر مرحلتينِ أو مساحتينِ، وهما: الشعور والفاهمة. وفي كلتا المساحتين تعمل المفاهيم أو الصوَر السابقة على بلورة شاكلة الذهن. وهو في مرحلة الشعور والإحساس يعدّ الزمان والمكان صورًا سابقة من صنع الذهن، وتمتزج بكلّ ما يدخل إلى الذهن من طريق الحواس. ويعدّ في مرحلة الفاهمة اثنى عشر مفهومًا قوالب جاهزةً من صنع الذهن، من بينها: الوحدة، والكثرة، والجوهر، والعليّة، والوجود، والوجوب، والكليّة، والجزئية، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّها من أكثر قوالب التفكير البشري كليّةً في المواجهة مع الخارج.

فهو يرى أنّ هذه المفاهيم الفطريّة ما هي إلّا صوَرٌ وقوالب للموادّ التي تتسلل إلى الذهن من الخارج، وتمتزج بكلّ ما يرد إلى الذهن؛ كما أنّ عصارة المعدة تمتزج بالمواد التي تدخل فيها. وإنّ إيمانوئيل كانط يستنتج أصله المعرفي القائم على أساس التمايز بين الظاهرة والظاهراتيّة من هذه الطريقة في الحلّ، وعلى أساس هذا الحلّ يكون الشيء في نفسه مختلفًا عن الشيء الظاهر، أو أن ما يكون في نفسه ومستقلًّا عن ذهننا يمتاز عمّا نعرفه. نحن إنّما نعرف ما يظهر لنا ويتسلل إلى ذهننا فقط، وليس الظواهر والأشياء في حدّ ذاتها ونفسها.

إنّ للحقيقة من وجهة نظر إيمانوئيل كانط تفسيرًا آخر غير تفسيرها الشائع.

وقد أطلق على تفسيره الجديد للحقيقة مصطلح (الثورة الكوبرنيقيّة في الفلسفة). إنّ معنى الحقيقة المشهور الذي يجب عكسه من وجهة نظره، هو التعريف القائل: (إنّ الحقيقة هي تطابق الذهن مع الأعيان والأشياء الخارجيّة). ويرى كانط أنّه لمّا كانت هناك كثيرٌ من المشاكل الماثلة أمام هذا الأصل وصعوبة تطبيقه على الخارج، يتعيّن علينا أنْ نعكس هذا الأصل ونعمل على تعريفه بشكل آخر، وذلك على النحو الآتي: (إنّ المعرفة عبارة عن تطابق الأشياء أو الأعيان مع الذهن). وعلى هذا الأساس لو أردنا التعرّف على شيء، فيجب أنْ يتطابق ذلك الشيء مع الذهن، لا أنْ يتطابق الذهن مع ذلك الشيء. وقد استلهم إيمانوئيل كانط هذه النظرية من الثورة الكوبرنيقيّة في علم الفلك. فحتى ما قبل عصر كوبرنيق كان الرأي الشائع بين علماء الفلك يرى أنّ الأرض ثابتة في مركز الكون، وأنّ الشمس تدور حول الأرض؛ وهذا كان منسجمًا مع ما يبدو للناظر حيث تبزغ الشمس من المشرق ثم تواصل حركتها لتأفل وتختفي عن الأنظار في جهة المغرب. ثم جاء كوبرنيق ليعكس هذا الأمر، وقال بحركة الأرض حول نفسها، وبذلك تحدث ظاهرة تعاقب الليل والنهار، وبدورانها حول الشمس تحدث ظاهرة الفصول الأربعة في كلّ عام. ثم تمّ تأييد فرضيّة كوبرنيق لاحقًا بكثيرٍ من الأدلّة وتمّ إثباتها.

يقول إيمانوئيل كانط: لقد كان التفسير الشائع في الفلسفة والإبستمولوجيا حتى الآن هو القول بأنّ المعرفة أو الحقيقة تعني تطابق الذهن مع العين، وأمّا أنا فأذهب إلى عكس هذا التفسير والتعريف، وأقول: إنّ المعرفة تعني تطابق العين مع الذهن. ومن هنا وفي ضوء هذا التفسير الجديد تكون الحقيقة أو الصدق عبارةً عن تعيين أو تشييء الذهن، وليس تطابق الذهن أو الصوَر الذهنيّة مع الأعيان

الخارجيّة. وعلى هذا الأساس يكون العالم انعكاسًا عن الذهن، وليس الذهن انعكاسًا عن العالم. ومن هنا يكون الذهن هو المُعيِّن، لا أنّه حاصل على العينية.

إنّ إيمانوئيل كانط لم يكن يدّعي أنّ ذهن الإنسان هو الذي يخلق الأشياء، وإنّما الذي يقوله هو إنّ العين الخارجيّة أو الشيء في نفسه إذا أُريد له أن يُعلم يجب أنْ يكتسب لون الأبنية ويتقبّل القوالب أو الأشكال الذهنيّة، حتى يكون بالإمكان فهمه.

وبذلك فإنّه من خلال الإطار أو التركيبة والبنية الخاصّة لأذهاننا، تتّضح الأشياء وتصبح معلومةً ونتعرّف عليها، وإنّ المادة المعرفيّة الخارجيّة التي هي عبارةٌ عن الشيء في نفسه، تمتزج من خلال الدخول إلى الذهن مع الصوَر والقوالب الذهنيّة. ثم يعمل الذهن بعد ذلك على تحميل هذه الأبنية على المواد الداخلة لكي تصبح واضحةً ومعلومة، ومن دون هذا النشاط الذهني، لا يمكن التعرّف على شيء؛ فإنّ المعرفة حصيلةٌ مشتركةٌ بين الذهن والشيء في نفسه (نفس الأمر). وإنّ الذهن يعمل على تحويل ما يحصل عليه من صور التأثيرات الحسيّة إلى مادّةٍ للمعرفة، وبمقتضى بنيته وتركيبته المعرفيّة يضفي على تلك المادة صورًا غير قابلةٍ للانفصال والانفكاك، وهذه الصوَر هي ذات الأبنية والتركيبات الذهنيّة، والمفاهيم التي هي من قبيل: الكلي والضروري وما إلى ذلك.[1]

ومن هنا فإنّ إيمانوئيل كانط يذهب إلى الادّعاء بوجود اختلافٍ بين الأشياء

1. Kant, *Critique of Pure Reason*, v. 6, p. 180 – 392.

ويُنظر أيضًا: كانت، تمهيدات؛ هارتناك، نظريه معرفت در فلسفه كانت؛ مجتهدي، افكار كانت، ص ٣٩٧ ـ ٤٥١.

كما هي، والأشياء كما تظهر لنا، ونحن إنّما نستطيع الوصول إلى الظاهرات فقط، ولا نستطيع التعرّف على الظواهر. وإنّ بعض المفاهيم والمقولات فطريّة، وهي جزءٌ من طبيعة أوجبلّة ذهن الإنسان. وإنّ عمليّة الفهم إنّما تحصل عندما يمتزج ما يرد إلى الذهن مع المقولات الذهنيّة. فلا يمكن الفصل بين هذين الأمرين والتعرّف على ذات الكينونة والظاهرة. وبذلك فإنّ إدراك الإنسان وفهمه ـ من وجهة نظر إيمانوئيل كانط ـ هو حصيلة التعاون بين الذهن والعين؛ بمعنى أنّ الإدراك يحصل من خلال امتزاج ما ينعكس في الذهن من الخارج مع المفاهيم الفطريّة الذهنيّة؛ ومن هنا لا يمكن التعرّف على ذات الواقعيّة العينيّة.

إنّ من بين التداعيات المترتّبة على طريقة حلّ إيمانوئيل كانط ـ ولا سيّما في فلسفة الدِين ـ هي أن ما لا يكون زمانيًّا ولا مكانيًّا، ولا يندرج ضمن المقولات أو الأبنية الذهنيّة السابقة لنا، تكون المعرفة الإنسانيّة به ممتنعةً، يكون الطريق إلى معرفته مغلقًا. ومن هنا لا يكون التعرّف على حقائق من قبيل: الله والنفس والاختيار أمرًا ممكنًا؛ وذلك لأنّ هذه الأمور مجرّدة وتفوق الزمان والمكان، في حين أنّ ذهن الإنسان يقوم على أساس الزمان والمكان، وله إطارٌ زمانيّ ومكاني. وأنّ كلّ استدلالٍ على هذه الأمور المذكورة سوف يكون جدلي الطرفين، ولا يمكنه إيصالنا إلى الحقيقة.

وقد صرّح إيمانوئيل كانط في جميع أعماله بأنّ هذه الحقائق التي هي من قبيل: الله والنفس، لا يمكن التعرّف عليها. من ذلك أنّه في التعارض الرابع من تعارضات العقل المحض ـ على سبيل المثال ـ قد تعرّض إلى هذه التبعة من نقد العقل، ويقول إنّ الاستدلال العقلي على وجود الله زاخر بالتعارض؛ ومن هنا فإنّ الاستدلال

مــن طريق العقل على معرفة الله ممتنع. ومــن الواضح أنّه ـ من وجهة نظره ـ كما لا يمكن إثبات وجود الله من طريق العقل النظري، ولا يكون وجوده قابلًا للإثبات، كذلـك فإنّ عدم وجـوده غير قابلٍ للإثبات أيضًا. وعـلى كلّ حالٍ فإننا ـ في ضوء طريقة حلّه ـ لا نسـتطيع التعرّف على الظواهر والحكم بشـأنها نفيًـا ولا إثباتًا. ما أن نـروم التعرّف على الظواهر حتى نواجه تناقضــات أو تعارضات، يُطلق عليها إيمانوئيـل كانط مصطلح تعارضات العقل المحض. وقـد أوضح التناقض الرابع المرتبط بإثبات وجود الله تعالى، على النحو الآتي:

٤. الوضع: موجود في سلسـلة علل عالم واجب الوجود؛ الوضع المقابل: لا يوجد في هذه السلسلة أيّ أمرٍ واجب، بل إنّ كلّ شيء ممكن. إننا نشهد أكثر ظاهرة لعقل الإنسان إثارة للحيرة ... ولو تجاهلنا تنصلنا الاضطراري، فإنّه سيتجلّى تضادّ بعيد عن التوقع، وإنّ رفع هذا التناقض بالطريقة الجزميّة الاعتياديّة لن يكون ممكنًا أبدًا؛ وذلك إذ يمكن إثباب الوضع والوضع المقابل بأدلّةٍ بديهيّةٍ وواضحةٍ ومتساويةٍ لا تقبل الخدش ... وبذلك فإنّ العقل يرى وجود انقسام في ذاته على ذاته).[1]

وبناءً على هذا الـكلام، لا يمكن التخلّص من فخ هذا النوع من التعارضات إلا بوساطة الفلسفة النقديّة فقط؛ فإنّ الفلسفة النقديّة تفتح هذا الطريق أمامنا وهو أنّه لكي لا نقع في تناقضاتٍ من هذا القبيل، يجب علينا السير داخل أطر الشاكلات وفي حقـل الظاهرات أو التجليّات، ولا نذهب إلى أبعد منها. ومن هنا يجب إثبات وجود الله واختيار الإنسان والنفس من طريق آخر؛ ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ

---

١. كانت، تمهيدات، ص ١٨٨؛

Kant ,*Critique of Pure Reason,* B 4801.

يجب إثبات وجود الله بوساطة العقل العملي وما إلى ذلك؛ وأمّا في حقل الظواهر فلا ينبغي التعرّض إلى إثبات هذا النوع من الأمور التي تفوق الزمان والمكان. إنّ إثبات هذا النوع من الحقائق بهذه الطريقة جدليٌّ الطرفين، ويضعنا أمام هذه التعارضات التي تقدّم ذكرها.

لقد تركت أفكار إيمانوئيل كانط تأثيرًا كبيرًا على المفكّرين والفلاسفة الأوروبيين المعاصرين له والذين جاؤوا بعده، وأظهرت مفهوم ما قبل البنية أو أطره الذهنيّة بشكلٍ مختلفٍ في تلك الآراء. وحتى في تيّار الفلسفة الإنجلو / أمريكيّة ـ التي تمتاز بوضوح من تيّار الفلسفة الأوروبيّة ـ يمكن مشاهدة هذا التأثير على بعض الآراء أيضًا. إنّ هذه النظريّة قد تركت تأثيرها على رؤية كثيرٍ من الفلاسفة، وقد أثّرت في أفكار الكثيرين. ويمكن لنا الإشارة ـ من بين تداعيات الرؤية النسبيّة لإيمانوئيل كانط ـ إلى تأثيرها على آراء الهرمنيوطيقا الفلسفيّة وغيرها من المدارس الفلسفيّة الأوروبيّة، وكذلك بعض الآراء الكلاميّة، من قبيل: التعدّديّة الدينيّة أيضًا. وقد ذهب جون هيك في رفع مشكلة التعارض بين الأديان إلى الاستناد إلى أصل المعرفة عند إيمانوئيل كانط، القائم على أساس التمايز بين الظاهرة والظاهراتيّة واختلاف الزوايا.[١]

وقد تقدّم في الفصل الأول أنّ أصحاب النزعة الإيمانيّة قد استفادوا أيضًا من طريقة حلّ إيمانوئيل كانط وتداعياتها بشكلٍ صحيحٍ أو خاطئ. ومن ناحية أخرى كان جاكوبي وأتباعه يستندون إلى كلام إيمانوئيل كانط القائم على تناهي العقل، ويُصرّون بهذا الدليل على أصحاب النزعة الإيمانيّة. في ضوء رؤية إيمانوئيل كانط

---

١. حسين زاده، «شكاكيت ونسبيت گرايي»، ص ٩٨ ـ ١٠٨.

فإنّ العقل مصدرٌ أو وسـيلةٌ تقدّم لنا المفهوم فقط؛ في حين أنّ الوجود في نفسه أمرٌ مطلـق. ومن هنا فإنّ الفاصلة بين الأمر المطلـق والمفهوم كبيرة، ولا يمكن للعقل أنْ يصـل إليها. وعلى هذا الأسـاس لا يمكن إثبات وجود الله بوسـاطة العقل.[1]

ومـن ناحية أخرى فقد عمد هامان ـ وهو من بـين الناقدين لإيمانوئيل كانط ـ إلى الاسـتفادة من رؤية كانط وديفد هيوم لمصلحة نزعتـه الإيمانيّة المناقضة لعقلانيّته تمامًـا. فهو إذ كان مفكّرًا دينيًا فقد قال إنّ أدلّة ديفـد هيوم وإيمانوئيل كانط تؤدّي إلى نتيجةٍ واحدة، وهي التشكيك وعجز الإنسان في الوصول إلى المعرفة من طرقه وأدواته. ومن هنا لا يمكن الوصول إلى المعرفة، بوساطة المصادر والأدوات المعرفيّة ـ ولا سـيّما العقل ـ وإنّما يمكن الوصول إلى المعرفة من طريق الإيمان فقط. ونتيجة لذلك فإنّ أصحـاب النزعة الإيمانيّة من أمثال هامان وجاكوبي وأتباعهما قد أثبتوا امتناع إثبات وجود الله من طريق العقل بوساطة الاستناد إلى أفكار إيمانوئيل كانط.

يُضـاف إلى ذلـك أنّ الليبراليّة الدينيّـة في رفضها للعقل النظري والتمسّـك بالتجربة الدينيّة في رؤيتها السـلبيّة، مدينة لإيمانوئيل كانط. وقد عمد شلايرماخر وأنصاره إلى إقامة الليبراليّة على أساس مجرد المصدر أو الأداة المعتمدة لديهم ـ بعد نفـي اعتبار العقل ـ وكان ذلك بعد أن رفض إيمانوئيل كانط منح الاعتبار للعقل. فإنّ شـلايرماخر قد انتقد المصدر المعتمد عند إيمانوئيل كانط ـ أي العقل العملي ـ وتمسّك في نهاية المطاف بالتجربة الدينيّة.[2]

---

١. مجتهدي، افكار كانت، ص ٢٠٣.

٢. حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الأول؛ حسين زاده، دين شناسي، الفصل الثالث.

نقد ومناقشة

يبدو أنّه يمكن العمل من خلال نقد ومناقشة المدعيات المعرفيّة والإبستمولوجيّة لإيمانوئيل كانط على الإجابة عن سلسلةٍ واسعةٍ من الآراء المتأثّرة بها. إنّ كلام كانط زاخرٌ بالتناقض ويستحقّ كثيرًا من النقد، وفيما يلي سوف نبيّن أهمّ هذه الانتقادات على النحو الآتي بشكل مختصر:

١. عدم صدق المعرفة على الظاهرات

لقد كان جميع المفكّرين منذ الماضي السحيق إلى الآن ـ باستثناء مدّة معينة ـ يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الصدق من أركان المعرفة. وعلى هذا الأساس فإنّ المعرفة قضيّةٌ صادقةٌ ومطابقةٌ للواقع، والصدق مقوّمٌ لها. وحتى التشكيكيّين يتّفقون مع سائر المفكّرين في تعريف الصدق والمعرفة أيضًا.[١] ويبدو من أعمال إيمانوئيل كانط أنّه يقول بهذا التعريف أيضًا، ويبحث عن مصاديق المعرفة والجواب عن التشكيكيّين. ومن ناحيةٍ أخرى يذهب كانط إلى الادّعاء بأنّ الذهن يحصل على المعرفة من خلال انضمام التركيبات الجاهزة والمفاهيم الفطريّة إلى ما يرد إليه من الخارج. إذا كانت المعرفة بمعنى القضيّة الصادقة والمتطابقة مع الواقع وكان الصدق واحدًا من أركانها ومقوّماتها، فهل يمكن القول بأنّ ما يصل إليه الإنسان هو معرفة؟ وهل يمكن للمعرفة أن تصدق على الظاهر؟

٢. تناقض التمايز بين الظاهرة والظاهراتيّة

إنّ الأصل المعرفي لإيمانوئيل كانط القائم على التمايز بين الظاهر والظاهرة،

---

١ .حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر.

ادّعاءٌ متناقضٌ في حدّ ذاته. توضيح ذلك أنّه بناء على الأصل المذكور، يذهب كانط إلى الادّعاء بأنّنا لا نعرف الأشياء كما هي، بل كما تظهر لنا؛ وذلك لأنّنا لا نصل إلى الظاهرات والكينونات؛ إذ إنّ الظواهر بعد التسلل إلى الذهن تكتسب لون الأبنية الموجـودة في الذهن، ونحن من دون تلك المفاهيم والأبنية الجاهزة لا نسـتطيع أنْ نـدرك الواقعيّة العينيّة. والآن علينا أنْ نتسـاءل: ما هي كيفيّة معرفتنا بالادّعاءات والقضايـا المذكورة؟ وهل نعرف الواقعيّة ـ التي تتحـدّث عنها هذه القضايا ـ كما هي، أم كما تبدو لنا؟ من الواضح أنّ كلّ جوابٍ عن هذا السـؤال سـوف يشتمل على المأزق المذكور.

يمكن تقرير إشـكال التناقض الذاتي بنحوٍ آخر، وذلك من خلال القول: هل المحكي لهذه القضايا هو الظاهرة أم أنّ هذا النوع من القضايا يحكي عن الواقعيّات التي تظهـر لأذهاننا على هذه الشـاكلة؟ لو قبل إيمانوئيل كانـط وأنصاره بالخيار الأول، فإنّ هذا سـوف يسـتلزم نقض الادّعاءات والقضايـا المذكورة؛ إذ في هذه الحالة سوف يعترفون بتحقّق المعارف والقضايا الحاكية عن الظواهر؛ وأمّا إذا قالوا بالخيار الثاني، فيمكن الجواب بأنّ حقيقة المعرفة والفهم إنّما تكون كذلك من وجهة نظرهـم لا من وجهة نظـر الآخرين. من الممكن أن يقول الآخرون: إنّ الإنسـان يسـتطيع أن يدرك الظواهر وحقيقة الأشـياء، وليس مجرّد ظهورها، وإنّ الإنسان يصـل إلى الكينونـات، وليس مجرّد الظهورات فقط. ومن هنـا يتم نقض ادّعائهم على كلّ حال.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ التمايز بين الوجود والظهور أو الظاهرة والظاهر يقوم على أسـاس فهمٍ ونظرٍ خاصّـين. وقد بدا لإيمانوئيل كانط أنْ هنـاك تمايزًا بين الوجود

والظهور أو الظاهرة والظاهر، ولا يمكن لنا أن نتعرّف على الظواهر كما هي. وعلى هذا الأساس فإنّ رؤيته قد لا تتطابق مع الواقعيّة لزومًا، بل هو ظهور شخصيّ قد ظهر له فقط.[١]

١. قد يقال في الجواب عن هذا النقد: إنّ قضايا من قبيل «الوصول إلى الواقع كما هو ليس ممكنًا»، ليست ناظرةً إلى نفسها، وإنّما تحكي عن غيرها فقط، ومن هنا فإنّها لا تشتمل على تناقضٍ ذاتي، ولا تناقض نفسها. ولكن يمكن القول في الجواب بما يأتي:

أولًا: إنّ نظر القضيّة إلى ذاتها ليس أمرًا تعاقديًّا وتابعًا لأذواقنا وإرادتنا؛ كما إنّ الحكم في القضايا الحقيقية المشتملة على جميع الأفراد محقّق ومقدّر، وإنّ شمول الحكم بالنسبة إلى جميع الأفراد أو خروج مجموعةٍ من الأفراد من ذلك الحكم، ليس تابعًا للأذواق والأمزجة. خذ مثلاً القضايا الآتية: (مجموع زوايا كلّ مثلث ١٨٠ درجة)، و(كلّ عددٍ إمّا زوج وإمّا فرد)، و(كلّ إنسانٍ فانٍ). إنّ أحكام هذه القضايا تصدق على جميع الأمور التي تسمى إنسانًا أو عددًا أو مثلثًا. وعليه فإنّ هذا الادّعاء القائل: (ليست لدينا أيّ معرفةٍ مطلقة)، هو في ذاته قضيّة، وتُعدّ القضيّة واحدةً من أقسام المعرفة (الحصوليّة). والآن نتساءل: ما هي نوعيّة معرفتنا لهذه القضيّة؟ هل معرفتنا بهذه القضيّة يقينيّة؟ وبذلك يكون ادّعاء النسبيين والتشكيكيّين الشموليين شاملًا لكلّ أنواع المعرفة؛ لأنّ كلّ واحدٍ من مدّعياتهم قضيّة، وهي في الواقع نوعٌ من المعرفة، وعليه فإنّها تكون شاملةً لتلك المدّعيات أيضًا.

وثانيًا: حتى لو سلمنا بأنّ هذا النوع من القضايا لا ينظر إلى نفسه ولا يكون شاملاً لذاته، يبقى السؤال قائمًا، وهو: هل دعاوى التشكيكيّين والنسبيّين – من قبيل الادّعاء القائل: (إنّ الوصول إلى المعرفة اليقينيّة والمطلقة ليس ممكنًا)، أو (لا توجد أيّ معرفةٍ يقينيّةٍ ومطلقة) – قضيّة أم لا؟ فإنْ كانت قضيّة، فما هو حكمها؟ وهل الاستثناء من حكمها ادّعاء أم يمكن اعتباره مجرد نصيحةٍ أو مقترح؟ ولو كان ادّعاء أنّ هذا النوع من القضايا مجرد مقترح، فما هو معناه ومفهومه؟ وعلى فرض أنْ يكون له معنى ومفهوم، فما هي المشكلة التي يعمل على حلّها؟ وهل يمثل هذا الأمر نوعًا من التلاعب اللفظي؟

وبالتالي فإنّ ادّعاء التشكيك أو النسبيّة المطلقة والشاملة، يعاني من تناقضٍ ذاتي. ومن هنا=

٣. كيفيّة ادّعاء الوصول إلى واقعيّة الظاهرات

كيف أمكن لإيمانوئيل كانط أنْ يدرك أنّ هناك واقعيّةً موجودةً، وأنّ هناك تمايزًا بين الموجود الذي يظهر للعيان؛ في حين أنّه يرى أنّ طريق معرفة الحقائق والشيء في نفسه مغلق؟ فعلى أيّ دليلٍ يستند كانط في الادّعاء بتحقّق الواقع أو الظاهرة، ولكننا لا نستطيع التعرّف عليها كما هي، وكيف توصّل إلى هذه الحقيقة القائلة بأنّ هناك حقيقةً موجودةً، وبذلك يعمد إلى رفض القول بالتشكيك؟

٤. سبب عجز الإنسان في معرفة الظواهر

يمكن تقرير الإشكال الثالث نفسه من زاويةٍ أخرى مفادها:[١] كيف أمكن لإيمانوئيل كانط أنْ يعلم أننا لا نستطيع التعرّف على الأشياء كما هي؟ ولماذا لا تكون بعض الظاهرات هي الظواهر ذاتها أو الواقعيات العينيّة للأشياء حقًّا؟ هل توصّل كانط إلى هذه النتيجة من طريق الحواس الظاهريّة والعقل أم من طريقٍ آخر؟ من الواضح أنّه يرى أنّ العقل والحواس الظاهريّة لا تستطيع أنْ تُصدر هذه الأحكام الاستعلائيّة بشأن ذاتها، وإذا صدرت منها هذه الأحكام فإنّها سوف تكون مشحونةً بالتناقضات. وإنْ كان قد استند إلى طريقٍ آخر من قبيل الاستبطان والرؤية الداخليّة، فإنّنا قد توصّلنا إلى نتيجةٍ أخرى من خلال الاستناد إلى هذا

=لايكون هذا الادّعاء معقولًا ولا عقلانيًّا. ويبدو أنّ طرح هذا الإشكال ناشئٌ من الخلط بين القضيّة اللفظيّة (الملفوظة) والقضيّة المنطقيّة.

١. يتّضح الاختلاف بين هذا الإشكال والإشكال الرابع بقليلٍ من التأمّل. إنّ الإشكال الثالث يقوم على معرفة الواقع بمعزلٍ عمّا إذا كان يمكن التعرّف عليه، وأمّا في الإشكال الرابع فيتمّ الاستناد إلى هذا الحكم السلبي القائل بعدم إمكان معرفة الواقع كما هو.

الطريق والشهود من دون توسّط (المفاهيم) الذات، وحالاتنا وأفعالنا الجوانحيّة.

٥. لزوم النسبيّة في الفهم

إنّ نظريّة إيمانوئيل كانط تعاني من ضيق النسبـيّة في الفهم. فعلى الرغم من أنّ طريقة حلّ كانط قد تمّ طرحها لحلّ مشكلة المعرفة البشريّة، فإنّها قد أوجدت كثيرًا من الصعوبات والتعقيدات، وبعده وقع الكثيرون ـ بقصدٍ أو بغير قصد ـ في شراك نسـبيّته. لقد سعى إلى إظهار مشـكلة المعرفة البشريّة بوضوح، لكنّ حلّه قد خلق مشكلةً أكبر أمام الطريق الوعر للمعرفة البشريّة.

وبالتالي فإنّ ادعاءات من قبيل التمايـز والاختلاف بين الظاهرة والظاهراتيّة، والإصرار على مجهوليّـة الظاهرة والقول بالمفاهيم والمقـولات الفطريّة، من قبيل مدّعى ما بعد الكانطيين القائم على أنّ (الأذهان المتنوّعة، تتحوّل إلى مظاهر مختلفة)، يستلزمان النسـبية الشاملة، والتشـكيك المنفلت، الذي كان العقلاء ـ ومن بينهم إيمانوئيل كانط ـ يسعون على الدوام إلى التخلّص منه، والبحث عن طريقة حلٍّ لهذه المعضلة. وقد استدلّ إيمانوئيل كانط من جهةٍ على استحالة التعرّف على الكينونات والواقعيّات العينيّة للأشياء، ومن ناحيةٍ أخرى ذهب إلى الادّعاء باستحالة الانتقال من الظاهرات والمعطيات الذاتيّة إلى الظواهر؛ وعلى هذا الأساس فإنّ نتيجة نظريّة كانط، هي النسـبيّة أو التشـكيك الخفي، الذي يمثّل قراءةً عن التشكيك والنزعة النسـبيّة المطلقة، في حين أنّ إيمانوئيل كانط كان يسـعى جاهدًا في العثور على حلٍّ لذلك من خلال ردّة فعله تجاه التشكيك المطلقة والواسع لديفد هيوم.

٦. العلم الحضوري؛ معرفة واقعية الأشياء

إنّ مفهوم الشـهود أو العلم الحضوري في تفكير الفلاسـفة المسـلمين، يمثّل جوابًا حليًّا عن هذه المسألة. وبالشهود أو العلم الحضوري، يتعرّف الفاعل المعرفي على الواقع والظاهر، دون الظاهراتيّة. توضيح ذلك: في المعرفة (الإبسـتمولوجيا) الشاملة التي تحتوي على جميع مسـاحة المعرفة الحقيقية، تنقسم المعرفة إلى قسمين: المعرفة الحضوريّة، والمعرفة الحصوليّة. أشرنا في كتابٍ آخر ـ عند البحث عن تعريف العلم الحضوري وخصائصه[1] ـ إلى أنّ المعرفة الحضوريّة، معرفةٌ مباشرةٌ للمفاهيم والصـوَر الذهنيّة. في هذا النوع من المعرفة، يدرك الإنسـان ذات الواقعيّة كما هي، من دون توسّـط المفاهيم والصـوَر الذهنيّة. ومن هنا فإنّ مـن بين أهمّ خصائص العلم الحضوري هو أنّه في هذا النوع من المعرفة، لا تكون هناك بين العالم والمعلوم وساطةٌ من قبيل: المفاهيم والصوَر الذهنيّة، بل إنّ ذات المعلوم يكون حاضرًا لدى العالم، ونحن في ذلك ندرك واقعيّة الشيء من دون توسّط المفاهيم والصوَر الذهنيّة. وعلى هذا الأساس فإن سرّ عصمة العلم الحضوري من الخطأ، يكمن في أنّه يحضر لدى العالم من دون وسـاطة؛ لذا فإنّ الخطأ في العلم الحضوري لا يمكن تصوّره، وإنّما الخطأ يمكن تصوّره فيما لو كان بين العالم والمعلوم وساطة. كيف يمكن تحقّق الخطـأ في ذلك الشيء الذي يحضر لدى الذهن من دون وسـاطة المفاهيم والصوَر الذهنيّة ونحو ذلك؟

يُضاف إلى ذلك كيف يمكن للمقولات والبنى والمعلومات الذهنيّة السـابقة، مثل المرايا المُقعّرة والمُحدّبة ـ التي تمتلك مثل هذه الأبنية ـ أنْ تؤدّي دورًا في المعرفة

---

١ .حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الثالث والرابع والخامس.

الحضوريّة؟ ولو سلّمنا جدلًا أنّها تؤثّر على معرفة الإنسان، فإنّ هذا الأمر يمكن تصوّره في العلوم الحصوليّة وتفسيرات وشروح العلوم الحضوريّة، وليس في المعارف الحضوريّة.

٧. نفي المفاهيم الفطريّة من طريق التجربة الداخليّة

إنّ الإنسان من خلال الرجوع إلى الذهن والعقل، ومن خلال التأمّل في دخله، يُدرك أنّ ذهنه أو عقله لا يمتلك مفاهيم فطريّةً هي جزءٌ من طبيعته وجبلّته، وإنّما هو يحصل على المفاهيم بالتدريج. وبطبيعة الحال فإنّ نفي المفاهيم الفطريّة، لا يتنافى مع هذه الرؤية القائلة بأنّ الإنسان لديه معرفةٌ حضوريّةٌ فطريّةٌ ببعض الأمور. ومن هنا فإنّه لا شيء من أنواع العلوم الحصوليّة ـ الأعم من المفاهيم والقضايا ـ فطريّة بالنسبة إلى الإنسان، وإنّ الوجدان والتأمّل الداخلي يعملان بوضوحٍ على نفي ادّعاء فطريّة بعض العلوم الحصوليّة بالنسبة إلى الإنسان.

٨. كيفيّة الوصول إلى الواقعيّات في المعارف الحصوليّة

إنّ الجواب الحَلّي الآخر هو أنّه في المعارف الحصوليّة، يمكن الإجابة عن رؤية إيمانوئيل كانط والمتأثّرين به، بما يستلزم التشكيك أو النسبيّة في الفهم، وعن مدّعيات جميع التشكيكيّين وأصحاب النزعة النسبيّة بالنظر إلى المسألتين الآتيتين:

١. أقسام المفاهيم الكليّة وخصائصها والتمايز بينها.

٢. معيار صدق القضايا التي تكون المفاهيم من الأجزاء المكوّنة لها.

إنّ الدراسة التفصيليّة لهذين المبحثين يحتاج إلى مجالٍ آخر، وهو ما قمنا به لحسن

الحــظ في دراســات أُخر.[١] وفيما يأتي ســوف تكون لنا مجرّد إشــارة إلى طريقة حلّ هاتين المسألتين. وســوف نبدأ الكلام بالمســألة الأولى؛ أي: أقسام المفاهيم الكلية وخصائصها والتمايز بينها. في ضوء تبويب المفاهيم من وجهة نظر الحكماء والمناطقة من المسلمين، تنقسم المفاهيم الكليّة إلى ثلاثة أقسام أساسيّة هي:

١. المفاهيم الماهويّة أو المعقولات الأولى.

٢. المعقولات الفلسفيّة الثانية أو المفاهيم الفلسفيّة.

٣. المعقولات المنطقيّة الثانية أو المفاهيم المنطقيّة.

ويمكن بيان وجــوه التمايز أو خصائص المعقولات الأولى والمعقولات الثانية على النحو الآتي:

١. إنّ المعقولات الأولى مســبوقةٌ عادة بالصوَر الجزئيّة، ولها نحوٌ من التعيّن مع الحقائق والواقعيّات الخارجيّة؛ فهي على العكس من المعقولات الثانية التي لا تكون مسبوقةً بالصوَر الجزئية، وليست العلاقة بينها وبين الحقائق والواقعيّات الخارجيّة على نحو العينيّة.

٢. إنّ الذهــن في ظهور المعقولات الأوليّة يكــون منفعلًا ولا يكون فعّالًا. إنّ معنــى هذا الكلام هو تعدد الحقائق والواقعيات وكثرتها التي وجدتها النفس مباشرة أو بالوساطة؛ بخلاف المعقولات الثانية التي يكون الذهن

١. فيما يتعلّق بأقسام المفاهيم الكليّة وخصائصها والتمايز بينها، يُنظر: حسين زاده، معرفت بشري: زير ســاختها؛ حسين زاده، درآمدي به معرفت شــناسي و مباني معرفت ديني؛ حسين زاده، معرفت شــناسي. وأمّا فيما يتعلق بالمســألة الثانية ـ أي: معيار صدق القضايا ـ يُنظر: حســين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شــناسي معاصر، ص ١٩٨ ـ ٢٠٦؛ حسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، القسم الأول، الفصل الرابع والسادس.

في العثور عليها فعّالًا، ولا تقوم كثرتها على كثرة الحقائق والواقعيّات التي وجدتها النفس.

٣. إنّ المعقولات الأولى لها ما بإزاء خارجيّ مستقلّ، في حين أنّ المعقولات الثانية ليست كذلك.

٤. إنّ المعقولات الأولى عبارة عن قوالب مفهوميّة تعبّر عن الماهيّة والحدود الماهويّة للأشياء، أمّا المعقولات الثانية فهي أوصاف للوجود تعبّر عن نمط وجود الأشياء، وليس عن ماهيّتها.

إنّ المعقولات الفلسفيّة والمنطقيّة الثانية ـ على الرغم من اشتراكها في الوجوه المذكورة ـ تختلف فيما بينها من حيث الخصيصة الأخيرة؛ فإنّ المعقولات الفلسفيّة الثانية عبارة عن صفات الأشياء والحقائق والواقعيّات الخارجيّة، وأمّا المعقولات المنطقيّة الثانية فهي صفة الأشياء والحقائق الذهنيّة. وبعبارة أخرى: إنّ المفاهيم الفلسفيّة أوصافٌ للوجود الخارجي، وأمّا المفاهيم المنطقيّة فهي أوصافٌ للأمور الذهنيّة.[1]

ومن هنا فإنّه لا شيءَ من المفاهيم الكلّيّة ـ الأعم من الفلسفيّة والمنطقيّة والماهويّة ـ فطريّ ومن المصنوعات الأوّليّة للذهن البشري؛ لإنّ ذهن الإنسان في بداية الخلق لا يحتوي على مفاهيم فطريّة، بل العقل عادةً يصنع هذه المفاهيم بوساطة الأرضيّات الحسّيّة أو الشهوديّة. وربما كان تعبير الحكماء المسلمين عن المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة بـ (المعقولات الثانية)، تعبيرًا عن هذه الحقيقة، وهي أنّ هذه المجموعة من المفاهيم العقليّة إنّما توجد بعد ظهور المفاهيم الماهويّة في الذهن،

---

١. حسين زاده، معرفت بشري: زير ساخت ها، الفصل الثالث.

فيعمل العقــل على صنعها بآليةٍ خاصّة، ونحن نتعرّف بمســاعدة هذه المعقولات الثانوية في الوجودات الذهنيّة والخارجيّة، وأوصافها وأنواعها.

إنّ اختلاف هذه الرؤية أو طريقة الحلّ عن رؤية إيمانوئيل كانط واضحة؛ فإنّ كانط يقول إنّنا لا ندرك الظواهر والأشياء كما هي، بل ندركها كما تظهر لنا. وبعبارةٍ أدق: إنّ رؤية كانط تقوم على هذا الأمر، وهو أنّ عمليّة الفهم والإدراك إنّما تتحقّق من خلال انضمام المفاهيم الذهنيّة إلى الظواهر التي تســلّلت إلى الذهن وامتزاجها ببعضهــا. فإنّ جزءًا مــن هذه المجموعة مــن الخارج وجزءًا منها مــن الذهن. إنّ المقــولات الكانطيّة فطريّةٌ وجزءٌ من تركيبة الذهن البــشري. وأمّا من وجهة نظر الحكماء المسلمين، فلا توجد أيّ قضيّةٍ أو مفهومٍ فطري؛ بمعنى أنْ يكون من صنع الذهن على نحوٍ ســابق، وإنّنا نتعــرف على ذات الظواهــر والوجودات والحقائق العينيّة، وليس ظهورها وظاهراتها.

ولكــي يكتمــل جوابنا عن رؤية الكانطيــين وجميع أصحاب النزعة النســبيّة والتشــكيكيّين، يجب علينا الالتفات إلى مسألة معيار الصدق أو قيمة المعرفة أيضًا. وبعد أنْ اتّضح أنّنا لا نمتلك مفاهيم وأبنيةً ذهنيّةً سابقة، يجب علينا الآن أنْ نبحث في هــذا الادّعاء وهو كيف يمكن للقضايا أن تعبّر عن الحقائق والواقعيّات العينيّة وعــن الوجودات والظواهر، وليس عن الظاهــرات، القضايا التي تكون المفاهيم المذكورة ـ ولا ســيّما المفاهيــم والمعقولات الثانية، من صنــع العقل والذهن ـ من الأجزاء المكوّنة لها.

إنّ الحــلّ المختــار في الجواب عن هذه المســألة، في ضوء الاســتفادة من اتجاه المناطقــة والحكماء المســلمين، يمثل قراءةً خاصّــةً عن البنيويّــة. توضيح ذلك أنّ

القضايا تنقسم إلى قسـمين رئيسين، وهما: البديهيّة والأساسـيّة، أو النظريّة وغير الأساسيّة، وأنّ معيار صدق القضايا النظرية ـ الأعم من السابقة واللاحقة ـ يكمن في إرجاعهـا إلى البديهيّات. إنّما يتمّ إحراز صـدق القضيّة وتطابقها مع الواقع، إذا أمكـن لنا إرجاع تلـك القضيّة إلى البديهيّات، ومن خلال الاسـتفادة من صدقها نثبت صدق تلك القضيّة؛ وإلّا فلا نستطيع أنْ ندّعي صدقها. إنّ القضايا اللاحقة الأساسيّة تختلف عن القضايا السابقة الأساسيّة، لكنّ القضايا اللاحقة ـ الأعم من النظرية والأساسـيّة ـ إنّما يتمّ إحراز صدقها، إذا تمّ إرجاعها إلى البديهيّات الأوّليّة أو الوجدانيّـات. إنّ تلك المجموعة من القضايـا اللاحقة التي لا يتمّ إرجاعها إلى البديهيّـات الأوّليّة، لا تفيد اليقـين بالمعنى الأخص؛ وإنْ أمكـن أن تكون مفيدةً لليقين النفسي. وطبقًا للطريقة المبتكرة للسـيّد الشهيد محمّد باقر الصدر،[1] يتحوّل اليقين النفسي في بعض الشرائط والموارد إلى يقينٍ موضوعي.

إنّ معيار صدق الوجدانيّات، يكون بإرجاعها إلى العلوم الحضوريّة، وفي مورد ملاك صدق البديهيّات الأوّليّة، تم بيان معيارين، وهما:

١. إرجاعها إلى العلم الحضوري.

٢. الأولويّة، وعدم الحاجة إلى العلّة والحدّ الأوسط.

إنّ شرح هاتين النظريتين يحتاج إلى مجالٍ آخر، وهو ما قمنا به لحسـن الحظ.[2] والآن حيث عمدنا إلى شرح واحدٍ من أهمّ الانتقادات أو الآراء، وبحثه وتقييمه، سوف نتعرّض في الفصول القادمة إلى بحث الانتقادات والآراء الأُخر.

---

١. الصدر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، ص ٣٥٥ ـ ٤١٩؛ الصدر، المرسل الرسول الرسالة.

٢. حسـين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شـناسي معاصر، ص ١٩٨ ـ ٢٠٨؛ حسـين زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، القسم الأول، الفصل السادس.

النتيجة

لقد عمدنا في هذا الفصل إلى بيان رأي إيمانوئيل كانط في ردّه على مسألة إمكان المعرفة وإمكان الاستناد إلى العقل في حقل الدِين، وبحثنا استدلاله في هذا الشأن. إنّه في ضوء مبناه المعرفي الخاصّ القائم على التمايز بين الظاهرة والظاهراتيّة، وعدم إمكان الوصول حقيقة الأشياء في نفسها، قد توصل إلى أنّ طريق الوصول إلى معرفة الله بوساطة العقل النظري مسدودٌ، ولا يمكن إثبات وجود الله من خلال هذا الطريق. ومن الناحية المعرفيّة هناك كثيرًا من الإشكالات الإبستمولوجيّة على آرائه وأدلّته، فهي متعارضةٌ فيما بينها من جهاتٍ متعدّدة. وقد أوردنا في هذا الكتاب كثيرًا من الإشكالات النقضيّة والحَلّيّة عليه، وانتقدنا آراءه من طريق العلم الحضوري والتجربة الداخليّة. ومن خلال بيان النظام المعرفي المختار، ذكرنا الجواب الصحيح عن هذه المسألة. إنّ المعرفة الحضوريّة بالذات والأفعال القلبيّة والجوانحيّة، والقوى الإدراكيّة والمحرّكة وغير ذلك من شؤون النفس، والتمايز بين المفاهيم الكليّة، ومسألة معيار الصدق، تمثّل جميعها الإجابات الحَلّيّة في هذا الكتاب؛ حيث بحثنا في شأن كلّ واحدٍ منها في موضعه بالتفصيل.

الفصل الثالث

أدلّة عدم اعتبار العقل في حقل الدِّين

الخلاصة

تقدّم في الفصل الأول بالتفصيل أنّنا نشاهد في تاريخ التفكير الغربي تيّارًا واسعًا، يذهب سالكوه إلى الاعتقاد بأنّ العقل عاجزٌ عن الحصول على المفاهيم الاعتقاديّة للدِين، بما في ذلك أصل وجود الله سبحانه وتعالى. وفي الفصل الثاني تحدّثنا عن النقد الأول القائم على امتناع الاستناد إلى العقل، وفي هذا الفصل سوف نعمل على بيان عددٍ من الإشكالات الأخرى وتقييمها؛ وهذه الإشكالات هي: عدم اعتبار الاستدلال في هذا الحقل من الناحية المنطقيّة؛ عدم مفهومية ألفاظٍ من قبيل: الواجب، والممكن والضروري؛ وإنكار الوجود المحمولي، والفصل والانفكاك بين عدم المندوحة والواقعيّة؛ وعدم جدوائيّة الاستدلال في حقل العقائد الدينيّة، ولا سيما منها إثبات وجود الله. من الواضح أنّه في أغلب هذه الإشكالات ـ خلافًا للإشكال الأول ـ يعدّ الإمكان المعرفي لإقامة الاستدلال أمرًا مقبولًا.

المقدّمة

إنّ المسألة مورد البحث في هذا الفصل تتمّةٌ للفصل السابق، وبحث الانتقادات الواردة على استعمال العقل والاستدلال في حقل الدِين. إنّ هذه المسألة التي تعمل

على بحث وتقييـم إمكان الوصول إلى المعرفة العقليّة في حقل الدِين، تُعدّ من أهمّ أبحاث المعرفة الدينيّة بعد مسـألة معيار صدق القضايا الدينيّة، بل هي من أكثرها إثارةً للتحدّي والجدل. وكما سبق أن ذكرنا فإنّ كثيرًا من المتكلِّمين وفلاسفة الدِين في العالم الغربي وعلى مدى القرون الأخيرة قالوا بأنّ العقل عاجزٌ عن الوصول إلى التعاليـم الاعتقاديّة من الدِين، بل أنكروا قدرة العقل حتى عن الوصول إلى أصل وجود الله تعالى. فإنّ العقل من وجهة نظر هؤلاء المفكّرين لا يمتلك طريقًا في مثل هذه الحقول. ولكن لماذا اختار هؤلاء مثل هذا الاتّجاه؟ وما هي المشكلة أو المشاكل التي واجهتهم في فلسفة الدِين، حتى وصلوا إلى هذه النتيجة؟

يمكـن من خلال التتبّـع في آثارهم بيان أهـمّ الآراء أو المشـاكل التي مثّلت أمامهم، واعتبروها غير قابلةٍ للحلّ، على النحو الآتي:

١. امتناع إثبات وجود الله من طريق العقل النظري.

٢. عدم اعتبار الاستدلال في هذا الحقل من الناحية المنطقيّة.

٣. عدم مفهوميّة ألفاظ، من قبيل: الواجب والممكن والضروري.

٤. إنكار الوجود المحمولي.

٥. الفصل بين عدم المندوحة والواقعيّة.

٦. عدم جدوائيّة الاستدلال في حقل العقائد الدينيّة، ولا سيّما إثبات وجود الله.

٧. عدم التماهي والانسجام بين الإيمان والعقل.

٨. الإيمان وأبعاده اللغويّة المتنوّعة.

تعرّضنا في الفصل السـابق إلى شرح الإشكال الأول، وفي هذا الفصل سوف

نعمل على بحث خمسة إشكالاتٍ أخرى وتقييمها، وسوف نخصّص الفصل الرابع للنقد السابع، ونخصّص الفصل الخامس للنقد الثامن.

عدم اعتبار الاستدلال

إنّ طائفةً أخرى من الانتقادات تردّ على هذه الفرضيّة، وهي أنّ كلّ استدلالٍ على إثبات وجود الله لا يكون معتبرًا من الناحية المنطقيّة. وبذلك حتى إذا لم نكن في ضيقٍ من الناحية المعرفيّة، وقبلنا بأنّ الحصول على المعرفة ممكنٌ لنا، وكذلك لو افترضنا بأنّ وجود الله قابلٌ للاستدلال، ووجوده قابلًا للإثبات، فإنّ الأدلة التي يتمّ إيرادها لهذه الغاية، بل الأدلّة القابلة للبيان لا تكون معتبرةً من الناحية المنطقيّة.

من الواضح أنّ هذا النوع من النقد يختلف عن النقد السابق؛ ففي ذلك النقد كان البحث يدور حول أنّ وجود الله غير قابلٍ للاستدلال، ولا يمكن إقامة الدليل عليه؛ وذلك لأنّ الإنسان في ضيقٍ بلحاظ القوى والمصادر والأدوات المعرفيّة، ولا يمكنه الوصول إلى حقيقة الأشياء. وعلى هذا الأساس لا يمكن حلّ هذه المسألة من الناحية والمعرفيّة، ولا يمكن إثبات وجود الله مثل وجود سائر الأشياء الأخرى. وأمّا في الإشكال الثاني فقد عُدّتْ قابليّة الاستدلال على وجود الله أمرًا مفروغًا عنه، وتمّ التسليم به من الناحية المعرفيّة؛ لإمكان إقامة الاستدلال على وجوده تعالى وعلى وجود سائر الأشياء الأخرى. إنّ الضيق الذي تمّت الإشارة إليه في هذا النوع من النقد هو أنّ هذا النوع من الاستدلال ليس معتبرًا ويعاني من إشكالٍ منطقي؛ وعلى هذا الأساس فإنّه في ضوء هذا النوع من النقد لا تكون الشرائط المنطقيّة لإثبات وجود الله متوفّرة.

ولكــن لماذا وكيف لا تكــون الأدلّة التي تقام على إثبات وجــود الله معتبرةً؟ للإجابة عن هذا السؤال، تم ـ أو يمكن ـ طرح وجوهٍ متنوّعة:

المصادرة على المطلوب

إنّ كلّ استدلالٍ أُقيم ـ أو يمكن أن يقام ـ على وجود الله، لا يخرج عن واحدةٍ مــن حالتين؛ فإمّا أنْ يندرج وجود الله في واحدةٍ من مقدّماته، وإمّا ألّا يندرج. وفي الحالــة الأولى لن تكــون هناك حاجةٌ إلى إثبات وجود الله، وإن كلّ اســتدلالٍ على إثباته ســوف يكون مصادرةً على المطلوب. وأمّا إذا لم يتم بيان وجود الله في واحدةٍ من المقدّمات، فلا يمكن استنتاج وجود الله من هذا الاستدلال؛ إذ إنّ الشيء الذي لم يتمّ بيانه في واحدةٍ مــن المقدّمات، لن يظهر في النتيجة أيضًا؛ وذلك لأنّ النتيجة تابعةٌ للمقدّمات، ولا يمكن أنْ تكون أوسع منها.[١]

عدم تكرار الحدّ الوسط في مجموعة من الأدلة

إنّ الأدلّة الاعتقاديّة تقوم على أصل العليّة، ويتمّ تقرير أصل العليّة بشأنها على النحو الآتي: إنّ العالم محدودٌ، وكلّ شيءٍ محدود معلول، وكلّ معلولٍ له علّة؛ وعليه فــإنّ العالم معلولٌ وله علّة. إنّ هذا النوع مــن الأدلّة ليس له شرائط منطقيّة؛ إذ أنّ الحدّ الأوسط فيها لم يتكرّر. توضيح ذلك أنّ العلّة في المقدّمات لها معنى مختلف عن معنــى العلّة في النتيجة؛ فالعلّة في المقدّمة بمعنى العلّة المتناهية، وفي النتيجة بمعنى العلّة اللامتناهية. ومــن ثَمّ فإنّ هذه الطائفة من الأدلة التي تقام على إثبات وجود الله، لا تكون معتبرةً من الناحية المنطقيّة.[٢]

---

١ .نورمان، فلسفه دين، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

٢. م.ن، ص ١٣٣.

عدم جريان حكم المتناهي في الأمور غير المتناهية

إنّ هذا النقد يرد على البراهين التي يُشكل امتناع التسلسل واحدًا من مقدّماتها الأساسيّة. في ضوء هذا النقد تمّ تعميم أحكام السلسلات المتناهية على السلسلات غير المتناهية في الأدلّة المقامة على أساس امتناع التسلسل؛ في حين أنّ هذا الأمر مغالطة خاطئة؛ إذ في ضوء الرياضيّات المعاصرة هناك اختلافٌ بين الأمور المتناهية وغير المتناهية. ومن هنا لا يمكن نسبة كثيرٍ من أحكام الأمور المتناهية والمحدودة إلى الأمور غير المتناهية. لقد ثبت في الرياضيّات المعاصرة أنّ الخط يتألّف من مجموعةٍ من النقاط غير المتناهية، وغير المتناهي مبهم، وبذلك كيف يمكن بنفي التسلسل وعدم تناهي العلل في البراهين القائمة على أصل العلّيّة تعميم حكم المتناهي إلى غير المتناهي، في حين أنّ غير المتناهي من حيث إنّه غير متناهٍ، له حكم غير حكم المتناهي.[1]

نقد ومناقشة

إنّ نتيجة هذه السلسلة من الانتقادات هي أنّ هذه الأدلّة المقامة غير معتبرةٍ من الناحية المنطقيّة، بل لا يمكن إقامة دليلٍ صحيحٍ من الناحية المنطقيّة على وجود الله.

من الواضح أنّ هذا التعميم في الشكل الثاني والثالث، يُعدّ كلامًا كليًّا، ويكون من الناحية المنطقيّة خاطئًا، ويمثل ادّعاءً من دون دليل. لا يمكن بشكلٍ عامٍّ القول بعدم اعتبار كلّ دليلٍ عقليّ على وجود الله من دون بحث مقدّماته. ولو افترضنا وجود إشكالٍ من الناحية المنطقيّة في بعض الأدلّة المقامة، فلا يلزم من ذلك أن

---

١ .حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الرابع، ص ٤٣٣.

تنطوي جميع الأدلّة المقامة على إثبات وجود الله على هذا الإشكال أيضًا. بل يمكن أنْ نضيف إلى ذلــك ونقول: لو قبلنا بأنّ جميع الأدلّة التــي تمّت إقامتها حتى الآن على إثبات وجود الله، ليســت صحيحةً من الناحيــة المنطقيّة؛ فلماذا يمكن التعميم والادّعاء بأنّ جميع الأدلة التي يمكن إقامتها، لها الحكم نفسه؟ من غير المنطقي أبدًا نفي هذا الفرض: فحتى لو افترضنا عدم اعتبار جميع الأدلة التي تمّت إقامتها حتى الآن، فقد يأتي يوم ويتمّ فيــه بيانُ دليلٍ معتبر. إنّ عدم إقامة دليلٍ معتبرٍ حتى الآن لا يســتلزم ألّا يكون هناك دليلٌ قابلٌ للذكر، ويكون في الوقت نفسه صحيحًا من الناحيــة المنطقيّة.[١] قد يُقال: إنّ الوجوه المذكورة هي المســتند في مثل هذا الادّعاء، وفي الحد الأدنى يمكن على أساســها إضفــاء الاعتبار على هذا الادّعاء، ولكن من خلال بحث كلّ واحدٍ من تلك الوجوه المذكورة، سوف يتّضح خطأ هذا الكلام. وفيما يأتي سوف نبحث كلّ واحدٍ من تلك الوجوه:

تقييم الدليل الأوّل

إنّ مفاد الدليل الأوّل هو أننا أمام قياسٍ ذي حدّين: إنّ وجود الله إمّا أن يكون مذكــورًا في المقدّمات، وفي مثل هذه الحالة يكــون القياس مصادرة على المطلوب، وأمّا ألّا يكون مذكورًا في المقدّمات، وعندها فإنّه لن يظهر في النتيجة.

إنّ الجــواب عن هذا الاســتدلال واضح؛ إذ لو كان هــذا النقد واردًا، فهو لا يختصّ بمســألة إثبات وجود الله فقط، وإنّما هو يشــمل كلّ استدلالٍ على كلّ أمرٍ؛ ممّا يســتلزم سقوط كلّ استدلالٍ عقليّ أو قياسيّ عن الاعتبار! في حين أنّ المُنتقِد قد ارتضى اعتبار الاستدلال العقلي، ويرى خطأ الاستدلال على وجود الله فقط.

---

١ .نورمان، فلسفه دين، ص ١٤٢.

يُضـاف إلى ذلك أنّ الجواب الحَلِّي عن الإشـكال هو أنّه قـد ذُكر في المنطق أنّ النتيجة في الأدلّة القياسـيّة موجودةٌ في المقدّمات على نحو الإجمال. توضيح ذلك: أنّ مفهـوم واجب الوجود أو الله هو الذي يُبـين في مقدّمات بعض الأدلّة وليس وجـوده، وفي برهـان الصدّيقين، يتـمّ إدراج مطلق الوجـود في المقدّمات وليس الوجود المطلق الذي هو ذات واجب الوجود؛ وعلى هذا الأساس فإنّ أكثر الأدلّة التي أقامها الحكماء المسـلمون، ليسـت من قبيل المصادرة على المطلوب.[1] وبذلك يكـون تمايز نتيجة الدليل عن مقدّماته بـأنّ النتيجة موجودةٌ في المقدّمات على نحو الإجمال، ولكن بعد ترتيب المقدّمات بشـكلٍ منطقيّ وصحيح، تظهر النتيجة على نحو التفصيل. من ذلك ـ على سـبيل المثـال ـ يمكن الالتفات إلى التقرير المختصر لبرهان الإمكان بوساطة ابن سينا على النحو الآتي:

١. هناك حقيقةٌ موجودةٌ في المجموع (أصلٌ بديهيّ).

٢. إنّ تلـك الحقيقـة إمّا واجبةٌ الوجـود بالذات وإمّا غـير واجبة الوجود بالذات (بديهيّة، مصداق أصل امتناع التناقض).

٣. إذا كانت تلك الحقيقة واجبة الوجود بالذات ثبت المطلوب.

٤. إذا لم تكن تلك الحقيقة واجبة الوجود بالذات، بل كانت ممكنة الوجود، فيجب أن تنتهي إلى واجب بالذات كي لا يلزم التسلسل.

ثم بعد عددٍ من المقدّمات الأخرى يتمّ إبطال الدور والتسلسـل. وبذلك يتمّ في هذا الاسـتدلال من التحقّق في الجملة للحقيقة، استنتاجُ تحقّق واجب الوجود

---

١ .حسـين زاده، فلسفه دين، الفصل الرابع. في تضاعيف تقرير الأدلّة وبيانها في هذا الكتاب، تم التركيز على مسألة الاعتبار المنطقي لها، وتم بحثها بالتفصيل.

بالذات؛ ومن هنا لا تكون في البين مصادرةٌ على المطلوب، كما أنّ النتيجة موجودةٌ في المقدّمــات على نحو الإجمال أيضًا. إنّ تلك الحقيقة يمكن أن تكون واجبةً أو لا تكــون واجبة، ولكنهــا تنتهي في نهاية المطاف إلى الواجــب. ومن خلال التأمّل في التقريــرات المتنوّعة لبرهان الإمكان وبرهان الصدّيقين وكثيرٍ من الأدلة الأخرى، يتّضح أنّها لا تعاني من هذه المشكلة.

تقييم الدليل الثاني

لو كانت نتيجة الإشــكال الثاني هي أنّ العلّة في الكبرى تمثّل معنى مختلفًا عن العلّة في النتيجة، فإنّ محذورها ليس هو تكرار الحدّ الأوسط؛ بل هو أنّ الحدّ الأكبر في الكــبرى مع المحمول في النتيجة ـ الذي هو ذات الحد الأكبر ـ بمعنيين مختلفين. ومــن هنا يكون هذا الاســتدلال خاطئًــا؛ لأنّ النتيجة لا يمكــن أن تكون مغايرةً للمقدّمات.

وعلى كلّ حالٍ يمكن الجواب بهذه الطريقة: كما سبق أنْ ذكرنا فحتى لو سلّمنا وجود مثل هذا الإشــكال، فإنّ هذه الطائفة من الأدلّة وحدها هي التي لن تكون معتبرةً، وليس كلّ اســتدلالٍ غير معتــبر. ولكن من الواضــح أنّ هذا الافتراض خاطئٌ من الأساس.

يُضاف إلى ذلك أنّ الإشــكال الثاني ناشــئٌ من المغالطــة أو من خلط المفهوم بالمصداق. ومن خلال أدنى تأمّلٍ يتّضح أنّ العلّة في المقدّمة ليست مقيّدةً بالمتناهي أو عــدم المتناهــي. إنّ مفهوم العلّــة قابلٌ للصدق على مصاديــق كثيرة. ولا دخل لخصائص المصاديق في هذا الحكم. كما أنّ أصل العليّة قضيّةٌ حقيقيّةٌ أيضًا، وتكون مشتملةً على كلّ معلول. إنّ معنى أو مفاد الأصل المذكور لا يعني أنّ لكلّ معلولٍ

متناهٍ أو محدودٍ علّةً متناهيّةً أو محدودةً؛ ليلزم من ذلك القول بأنّه يكون المراد من العلّة في نتيجة الاستدلال علّةً لا متناهيّة ولا محدودة (على حدّ تعبير الناقد)، ممّا يعني عدم تكرار الحد الأوسط؛ بل إن معنى ذلك هو: إنّ المعلول إو الممكن بالذات ـ سواء أكان متناهيًا أم غير متناهٍ ـ يحتاج في تحقّقه إلى علّةٍ، وبطبيعة الحال فهي علّةٌ قادرةٌ على إيجاده. وأمّا أن تكون هذه العلّة ـ التي هي علّة العلل ـ متناهيةً أو ليست متناهية، فهي مسألةٌ نظريّةٌ تحتاج إلى استدلالٍ يتمّ إثباته في الإلهيّات. وبذلك لا تكون هذه المسألة بديهيّةً. إذن لماذا تقصرون أصل العلّيّة في المقدّمة على المعلولات المحدودة، وتفسّرون العلّة في النتيجة بالعلة غير المتناهية أو غير المحدودة، وتدخلون خصائص المصاديق في المفهوم؟ إنّ نتيجة الاستدلال المذكور هي أنّ العالم المعلول أو الممكن يحتاج إلى علّة؛ وأما ما هي خصائص هذه العلة؟ وهل هي متناهيةٌ أو لامتناهية؟ وهل هي جسمانيّةٌ أو غير جسمانيّة؟ وهل هي مجرّدةٌ وواحدةٌ أو متعددة؟ فهذا يحتاج إلى أدلّةٍ أخرى.

وبذلك فإنّ مفردة (العلّة)، وحتى مفهومها وأصل العليّة المتبلور من مفاهيم العلة والمعلول، لا يؤدّي إلى مشكلةٍ من حيث اشتماله على المعلولات غير المحدودة، وإنّ المحمول في النتيجة هو مطلق العلّة، وليس العلة المشروطة بغير المتناهي. وإنّما إذا كانت هناك من مشكلةٌ فهي من جهة أنّه لا يمكن الحكم بشأن الأمور غير المحدودة وغير المتناهية، وهذا إشكالٌ آخر سوف نبحثه لاحقًا.

تقييم الدليل الثالث

إنّ النقد الثالث يرد على البراهين التي يشكل امتناع التسلسل واحدًا من مقدّماتها الأساسيّة. وعلى أساس هذا النقد لا يمكن من خلال إبطال التسلسل،

وعدم تناهي العلــل في البراهين القائمة على أصل العليّة، تعميم حكم المتناهي إلى غير المتناهي؛ وذلك لأنّ غير المتناهي من حيث هو لامتناهٍ له حكمٌ آخر غير حكم المتناهي.

قد يمكن الجواب عن هذا الإشكال بالقول: إنّ حدود الرياضيّات هي الكميّة، والكميّــة في حدّ ذاتها مفهــومٌ ماهويٌّ له ما بإزاء مســتقلّ غير وجود الشيء. ومن هنا لا يمكن الاســتناد إلى الرياضيّات، في المســائل والقضايا الفلسفيّة التي تكون المفاهيم الفلسفيّة الثانية من المفاهيم والأجزاء المكوّنة لها. إنّ البراهين الرياضيّة لا جدوى منها في أيّ من أقسامٍ الفلسفة ـ الأعم من الفلسفة الأولى وفلسفة الأخلاق وفلسفة الدِين وعلم المعرفة، وكذلك المنطق والكلام أيضًا ـ إلّا إذا قلنا بأنّ الكميّة المتّصلة والمنفصلة أو العدد، هي في حدّ ذاتها نوعٌ من المعقولات الفلســفيّة الثانية. وبذلك يتّخذ الجواب صيغةً أخرى، إذ على أســاس هذا المبنى يمكن الجواب على النحــو الآتي: وهــو أنّ الأحكام الرياضيّة مجديّةٌ في جميع أنواع الفلســفة، ما دامت لا تخالف البداهة العقليّة. وإذا أُقيم اســتدلالٌ رياضيٌّ أو فلســفيٌّ على خلاف هذه البداهة؛ فسوف يكون هذا الاستدلال شبهةً في قبال البديهة، وهو مرفوضٌ وباطلٌ من الناحية المنطقيّة. ولو كان الاســتدلال صحيحًا فإنّ نتيجته لن تكون متعارضةً مع البديهيات الأوليّة، فإنّ تعارضه مع البديهيّات الأوّليّة يكشف عن بطلانه وعدم صوابيّته، وعن تحقّق المغالطة فيه. وعلى هذا الأســاس لا يتألّف الخطّ من مجموعةٍ لامتناهية من النقط، فإنّ تألّف الخطّ من النقط مستحيلٌ ويستلزم التناقض؛ وذلك لعدم امتــداد النقطة. وإذا لم يكن للشيء امتدادٌ، كيف يظهر الامتداد على مجموعته غــير المتناهية؟ إنّ المجموعــة غير المتناهية من غير الممتدّات، غــير ممتدّة، وإذا كان

الشيء الذي ليس له امتدادٌ مستلزمًا للامتداد ممّتدًا، فهذا ينطوي على تناقضٍ؛ كما لا ينتج الواحد من مجموعةٍ لا متناهية من الأصفار. فما لم يقف العدد ـ مهما كان صغيرًا ـ إلى جوار الصفر، لن يكون هناك عدد.[1]

ولكن بمعزلٍ عن اعتبار الكميّة مفهومًا فلسفيًّا؛ إذ ليس لها في الخارج ما بإزاء مستقلّ، وإنّما له منشأ انتزاعٍ فقط، أو أنّ نعدّه مفهومًا ماهويًّا؛ لأنّه غير ذات الشيء، وله ما بإزاء مستقلّ غير الذات، فعلا كلا المبنيين، يمكن لنا أن نذكر في قبال الإشكال المذكور أعلاه جوابًا عامًّا. وأنّ هذا الجواب يتوقّف على مقدّماتٍ يمكن بيانها على النحو الآتي:

١. إنّ لذات الشيء أحكامًا، وإنّ الكميّة المرتبطة به لها أحكامٌ أُخر. من ذلك على سبيل المثال: إنّ العدد (٢) زوج، إلا أنّ معدوداته، أي: الأشياء التي هي من قبيل: التفاح، والبرتقال، والحيوان والإنسان، لا هي زوجٌ ولا هي فرد. من الواضح أنّ هذه المقولة صادقةٌ حتى لو اعتبرنا العدد مفهومًا غير ماهويّ.

٢. إنّ أحكام الرياضيّات ـ الأعمّ من الحساب والهندسة ـ ترتبط بكميّة الأشياء، وليس بذوات الأشياء. إنّ ذات الأشياء لا تكون مشمولةً للأحكام المرتبطة بكميّاتها.

---

١. يضاف إلى ذلك أنّ الحكم مورد البحث في هذا المثال ـ وهو أنّ الخطّ عبارة عن مجموعةٍ لا متناهية من النقاط ـ ليس حكمًا ثابتًا في الرياضيّات، وإنّما هو مجرّد نوعٍ من الاستنباط غير الدقيق، لا يستند إليه حتى علماء الرياضيّات أنفسهم، فإنّهم لا يقولون بهذه القاعدة، ليتمّ توظيفها في النقض على الفلاسفة.

٣. إنّ للكميّات المنفصلة أو الأعداد، قوانين لا تشتمل على كميّاتٍ متّصلةٍ من قبيل السطح والحجم، وعكس ذلك صادق أيضًا، وإنّ أحكام الكميّات المتّصلة لا تشمل الكميّات المنفصلة أيضًا.

٤. إنّ الكميّات المحدودة والمتناهية لها أحكامٌ وقوانين لا تصدق على الكمّيات غير المتناهية، والعكس صحيح أيضًا؛ فإنّ الكميّات غير المتناهية لها أحكامٌ وقوانين خاصّة لا تشمل الكميّات المتناهية والمحدودة. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ يمكن القول: إنّ الخطّ بطول مترين أصغر من الخطّ بطول ثلاثة أمتار، وإنّ الخطّ من ثلاثة أمتار أكبر من الخطّ بطول مترين، وأمّا بناءً على الرياضيّات الجديدة، لا يمكن القول: إنّ الخط غير المتناهي أصغر أو أكبر من خطٍّ آخر غير متناهٍ.

٥. مثلما لا يمكن تعميم أحكام الكميّة المنفصلة وأحكام الكميّة المتّصلة على بعضهما، لا يمكن تعميم الأحكام الخاصّة بكميّة شيء على ذات ذلك الشيء، والعمل على جريانها بالنسبة إلى ذات ذلك الشيء، إنّ هذا النوع من التعميم مغالطةٌ خاطئة.

بالنظر إلى المقدّمات أعلاه، يكون الجواب الحَلّي عن الإشكال، على النحو الآتي: من خلال تعميم أحكام السلسلة المحدودة والمتناهية إلى السلسلة غير المتناهية، حيث تكون تلك الأحكام مرتبطةً بذات الحلقات دون كميّتها، لا يكون هناكٌ محذور في البين. إنّ القول بأنّ كلّ واحدٍ من الممكنات حيث يكون معلولًا، فمن المحال أنْ يكون من دون علّةٍ، هو حكم كلّ واحدٍ من الحلقات، وليس حكم كميّتها، وإذا كان هناك حكمٌ مرتبطٌ بكميّة أجزاء حلقات سلسلةٍ ما، لا يمكن تعميمه على أجزاء الحلقات غير المتناهية الأخرى. من ذلك ـ على

سبيل المثال ـ أنّ الحكم بأنّ (سلسلة لا متناهية من الممكنات أصغر من سلسلةٍ لا متناهية أخرى من الممكنات أضيفت لها عدّة حلقات، أو أكبر من سلسلةٍ لا متناهية أخرى من الممكنات أنقصت منها بعض الحلقات)، ليس صحيحًا؛ إذ لا يمكن تعميم الأحكام الخاصّة بالكميّة المتناهية إلى الكميّة غير المتناهية. ومن هنا لو أُقيم من طريق هذا النوع من المقدّمات استدلالاتٌ على إبطال التسلسل، ولو أُقيمت أدلّةٌ من طريق المقدّمات الرياضيّة على إبطال التسلسل، من قبيل استدلال التطبيق والمسامتة، فهي استدلالاتٌ خاطئةٌ وفيها مغالطة. ففي هذا النوع من الأدلّة يتم تعميم الأحكام المرتبطة بكميّة أجزاء السلسلة المتناهية إلى غير المتناهية، وليس الأحكام المرتبطة بذاتها.

بالإضافة إلى الجواب الحَلِّي، يمكن بيان جوابٍ نقضيّ على الإشكال المذكور، وذلك من خلال القول: نحن نعمل في العلوم التجريبيّة والرياضيّة على تعميم كثيرٍ من الأحكام على ما لا نهاية له من الأفراد الموجودين والمفترضين. من ذلك ـ مثلًا ـ أننا مع أخذ مثلثٍ ما بنظر الاعتبار وإثبات أحكامه وخصائصه، سوف ننسب تلك الأحكام والخصائص إلى ما لا نهاية له من المثلّثات، أو من خلال اختبار مجموعةٍ من المعادن والعثور على خصائصها وأحكامها، نعدّ مصاديق أخرى منها مشمولةً بهذه الأحكام. من الواضح أنّ هذا الأمر هو تعميم حكم مصداقٍ واحدٍ أو بضعة مصاديق على ما لا نهاية له من الأفراد. في ضوء هذا الإشكال، يجب القول: إنّ التعميم في جميع القوانين الرياضيّة والعلميّة خاطئٌ، ولا ينبغي ـ على سبيل المثال ـ تعميم حكم عددٍ من المعادن أو عددٍ من المثلّثات على جميع الأفراد الآخرين. فإذا لم يكن هذا النوع من الكليّة والتعميم صحيحًا، لن يُكتب التحقّق لأي قانونٍ كلّي

وضروري أبدًا.[١]

عدم مفهوميّة مفردات من قبيل الواجب والممكن والضروري

إنّ مفـرداتٍ من قبيل: واجب الوجود، وممكـن الوجود، والضروري، وغير الضروري، وما إلى ذلك هي مفرداتٌ مبهمةٌ وغامضةٌ وليس لها معنى محصّل، وإنّ حقيقة هـذه الأوصاف مفاهيم منطقيّة تختصّ بظرف الذهـن، والمفاهيم الذهنيّة، والمنطـق، ولا ينبغي وصف الأشـياء العينيّة والخارجيّة بها. مـن ذلك ـ مثلًا ـ أنّ الضرورة والوجوب أو الإمكان وصفٌ للقضايا. إنّ القضايا من حيث النسـبة لها جهةٌ هي إمّا ممكنةٌ وإمّا ضروريّةٌ وواجبةٌ، وإمّا ممتنعةٌ، ولا يمكن وصف الأشـياء الخارجيّة بهذه الأوصاف؛ إذ ليس لها في هذه الحالة مفهومًا واضحًا.

نقد ومناقشة

في الجواب عن هذا الإشكال، من الممكن بيان كثيرٍ من الحلول المتنوّعة، حيث سنعمل هنا ـ بعد بيان هذه الحلول ـ على تقييمها:

الحلّ الأوّل: يمكن القول بأنّ الإشـكال المذكور ناشـئٌ عن عدم القدرة على الفصل بـين المفاهيم العامّة.[٢] إنّ المفاهيم الكليّة تنقسـم إلى ثلاثة أقسـام، وهي: المفاهيم الماهويّة، والمفاهيم المنطقيّة، والمفاهيم الفلسفيّة. وإنّ المفاهيم المنطقيّة ـ من قبيل: الجزئي، والكلي، والنوع، والقضيّة، والموضوع، والمحمول، وما إلى ذلك ـ هي

---

١. حسـين زاده، فلسـفه دين، الفصل الرابع. ملاحظة: يعود الفضل في هذا الأمر إلى أخي العالم الفاضل سماحة عبد الرسول عبوديت، الذي نبّهني إلى هذه المسألة.

٢. حسين زاده، معرفت بشري: زير سـاخت ها، الفصل الثالث؛ حسين زاده، معرفت شناسي، الفصل السادس والسابع.

أوصافٌ للأمور الذهنيّة. وأماّ المفاهيم الماهويّة والفلسـفيّة، فهي أوصافٌ للأمور الخارجيّـة. ومن هنـا فإنّه في الطائفتين الأخيرتين من المفاهيـم تتّصف بها الحقائق العينيّـة والخارجيّة. إنّ اختلاف هاتين الطائفتين يكمن في أنّ المفاهيم الفلسـفيّة ـ التي هي من قبيل: الواحد، والحادث، وبالفعل، والقديم، والكثير، والقول ـ ليس لها ما بإزاء في الخارج، في حين أنّ المفاهيم الماهويّة لها ما بإزاء.

يُضـاف إلى ذلـك أنّه من الممكـن أن يكون لمفهـومٍ ما والألفـاظ المعبّرة عنه مصطلحاتٌ أو استعمالاتٌ متنوّعةٌ استنادًا إلى مختلف اللحاظات. إنّ هذه الظاهرة ليست نادرة الوجود في العلوم والمعارف البشريّة. وبذلك فإنّ الألفاظ والمفاهيم ـ التي هي من قبيل: الواجب والممكن والممتنع ـ بحسـب التطبيقات أو اللحاظات المنطقيّـة، مفرداتٌ ومفاهيم منطقيّة. عندما يتم حَمْـل محمولٍ على موضوعٍ ما، فإنّ هـذا الحَمْل إمّا واجـبٌ وضروريّ، وإمّا ممكنٌ، وإمّا ممتنع. في هذا الاسـتعمال أو اللحـاظ، تكون المفاهيم مورد البحث منطقيّةً. وإنّ هذه المفاهيم بالإضافة إلى هذا الاستعمال لها اسـتعمالٌ أو لحاظٌ آخر. وفي الحكمة والفلسفة الإسلاميّة على الرغم من أنّ الضرورة (الوجوب)، والإمكان والامتناع، تقع في الاستعمال المنطقي وصفًا للقضايا، يمكن الوصول إلى الضرورة أو الوجوب الفلسفي من طريق الضرورة أو الوجوب المنطقي؛ كما يمكن انتزاع الإمكان الفلسفي من طريق الإمكان المنطقي، وانتزاع الامتناع الفلسفي من طريق الامتناع المنطقي.

توضيح ذلـك أنّ العقل بالنظر إلى قضيّةٍ ما، وحمـل محمولها على موضوعها، يرى في المرحلة الأولى أنّ ثبوت المحمول للموضوع لا يخرج من واحدةٍ من ثلاث حالات؛ إمّا أنْ يكون ذلك المحمول ضروريَّ الوجود بالنسـبة إلى ذلك الموضوع،

وعليه يكون ثبوت المحمول بالنسبة إلى ذلك الموضوع واجبًا، وإمّا أنّ له ضرورة العدم؛ فيكون ممتنعًا، وإمّا لا تكون له ضرورة الوجود أو العدم، فيكون ممكنًا. ومن هنا فإنّ العقل ينتزع المفاهيم الثلاثة، وهي الوجوب والامتناع والإمكان، ويعدّها أوصافًا منطقيّة، وبعبارة أخرى يعدّها صفةً للقضايا. ومن هذه الزاوية يعمد العقل إلى لحاظ القضيّة، ويأخذها بنظر الاعتبار بما هي قضيّة، ويرى كيفيّة حمل المحمول على الموضوع، ومناقشة ذلك.

في المرحلة اللاحقة، فإنّ العقل من خلال النظر إلى الهلّيّات البسيطة أو القضايا التي يكون محمولها موجودًا، يلحظ الموضوع الذي هو مفهوم شيءٍ من الأشياء، من ذلك مثلًا: (الإنسان موجود)، و(البياض موجود)، و(الله موجود)، و(شريك الباري ممتنع). إنّ العقل في هذا النوع من القضايا لا يلاحظ القضيّة من حيث هي قضيّة، بل إنّ اهتمام العقل يكون منصبًّا على علاقة المحمول وارتباط واقعيّته بلحاظ الخارج مع حقيقة الموضوع؛ فإنْ كان الوجود بالنسبة له ضروريًّا انتزع منه مفهوم (الوجوب)، وإنْ كان العدم ضروريًّا بالنسبة له، انتزع منه مفهوم (الامتناع)، وإنْ لم يكن شيئًا من ذلك ضروريًّا، انتزع منه مفهوم (الإمكان). ومن هنا فإنّ الأشياء الخارجيّة تتصف بهذه المفاهيم الثلاثة. إنّ هذه المفاهيم الثلاثة معقولاتٌ فلسفيّةٌ ثانية أو باختصار هي مفاهيم فلسفيّة. وعلى الرغم من أنّ عروضها ذهني، فإنّ الخارج يتّصف بها. وفي الحكمة والفلسفة الإسلاميّة يُبيّن لكلّ واحدٍ من مفاهيم الواجب والممكن والممتنع بلحاظ الخارج ـ وهذا اللحاظ عبارةٌ عن استعمالها الفلسفي ـ بعض الأحكام مع مناقشتها وإثباتها، وهي أحكامٌ من قبيل: (الواجب بالذات واجبٌ من جميع الجهات)، و(الممكن يحتاج إلى العلّة حدوثًا وبقاءً)،

و(الممكن ما لم يجب بالغير لم يوجد).

إنّ الذيــن لم يتمكنوا مــن التمييز بين هاتــين الطائفتين من المفاهيــم المنطقيّة والفلســفيّة، قد ذهب بهم الظنّ هنا إلى أنّ هذه المفاهيم ذهنيّةٌ ومنطقيّةٌ، في حين أنّ هذه المفاهيم تُعدّ منطقيّةً بلحاظٍ وأوصافٍ للقضايا والنســبة بينها، ولكن في لحاظٍ آخر تُعدّ مفاهيم فلســفيّةً تتّصف بها الأشياء الخارجيّة؛ ومن هنا فإنّها تقع محمولًا. في هــذا اللحاظ الثاني لا تكون المفاهيم المذكورة أمورًا ذهنيّة، بل هي مثل المفاهيم الماهويّة أوصاف للأشــياء الخارجيّة، وإنْ كانت بخلافهــا لا تمتلك ما بإزاء عينيّ وخارجيّ مستقلّ. ومن هنا فإنّ واجب الوجود يعني: الموجود الذي يكون الوجود له في حدّ الوجوب، ولا يحتاج إلى علّةٍ أو مرجّحٍ من خارج ذاته؛ أو أنّه موجودٌ غنيٌّ محض ومستقلّ ولا يعتمد على موجودٍ آخر. وفي المقابل فإنّ ممكن الوجود موجودٌ لا يكون الوجود والعدم بالنسبة له ضروريًّا بلحاظ الذات؛ وإنّما يحتاج إلى مرجّحٍ من خارج الذات لكي يخرجه من هذا الاســتواء؛ أو إنّ ممكن الوجود موجودٌ تابعٌ وفقيرٌ وعين الاحتياج، وإنّه في وجوده تابعٌ ومفتقرٌ إلى موجودٍ آخر.

والنتيجة هي أنّه في ضوء الفصل بين ثلاثة مفاهيم عامّة، أي: المفهوم الماهويّ والمنطقيّ والفلســفيّ، يمكن القول في الجواب: إنّ مفــردات الضرورة والإمكان والامتناع، تُعدّ من المشترك اللفظي في معنيين:

١. المعنى المنطقي: ومن هذه الناحية تكون وصفًا للقضايا.

٢. المعنى الفلسفي: ومن هذه الناحية تكون وصفًا للأشياء الخارجيّة.

وإنّ بعض المفاهيم ليس لها إلّا معنى أو استعمال منطقي، ومن بينها ـ على سبيل المثال ـ النوع، والجنس، والقضيّة، والموضوع، والمحمول، والاستدلال. ومفاهيم

أخرى ليس لها إلّا معنى أو استعمال فلسفيّ، وهي خاصّة بهذا الحقل لا غير، من قبيل: العلّة، والمعلول، والقديم، والحادث، والواحد، والكثير، وبالفعل، وبالقوّة. وبذلك فإنّه بالإضافة إلى هاتين الطائفتين من المفاهيم الخاصّة، هناك مجموعةٌ من المفاهيم التي يكون لها لحاظان، وإنّ الألفاظ المعبّرة عنها لها استعمالاتٌ متنوّعة، فهي تعدّ من المشترك اللفظي. وعلى هذا الأساس، فإنّ الضرورة والإمكان والامتناع لها نوعان من الاستعمال، وهما: الاستعمال المنطقي، والاستعمال الفلسفي. وفي كلا هذين الاستعمالين تكون هذه المفاهيم أحكامًا وأوصافًا للوجود؛ وبطبيعة الحال فإنّه في الاستعمال المنطقي، يكون وصفًا للوجود الرابط أو النسبة الحكميّة أو الوجود الذهني، وفي الاستعمال الآخر يكون صفًا للوجود الخارجي.

إنّ الجواب الذي تمّ بيانه يقوم على فرضيّةٍ أنْ نعدّ المفاهيم الثلاثة المذكورة في المنطق ـ حيث تكون من مواد أو جهات القضايا ـ من المفاهيم المنطقيّة الثانية. ولكن هل هذه الرؤية صائبةٌ، ويمكن القبول بها؟ هنا يمكن بيان طريقة حلٍّ أخرى:

الحلّ الثاني: في ضوء المزيد من التأمّل، يمكن القول: إنّ مجرّد الاستعمال المفهومي في المنطق، لا يستلزم أن يكون من المفاهيم المنطقيّة الثانية؛ إذ من الممكن أن يتمّ استعمال المفاهيم الفلسفيّة في المنطق، كما هو الحال في سائر العلوم. فيجب التمييز بين هذين الأمرين؛ وعلى هذا الأساس فليس كلّ مفهومٍ يتمّ استعماله في المنطق يكون من المفاهيم المنطقيّة الثانية لمجرد استعماله في المنطق، وإنّما يكون منطقيًّا إذا استوفى خصائص هذا التنوع من المفاهيم. ومن هنا فإنّ المفاهيم الثلاثة المذكورة في الاستعمال المنطقي ـ التي هو مواد أو جهات القضايا ـ تعدّ مثل استعمالها في الهلّيّات البسيطة، أحكامًا وأوصافًا للوجود الخارجي؛ لذا فإنّها بأجمعها مفاهيم

فلسفيّة؛ إذ تحتوي على خصائص هذا النوع من المفهوم، وتبيّن كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع في الخارج. من ذلك على سبيل المثال عندما نصوغ في الذهن قضايا، من قبيل: (الإنسان ناطق)، و(الإنسان عالم)، و(الإنسان حجر)، إنّما نلاحظ الوجود الخارجي، وتكون هذه القضايا ناظرةً إليها. نرى أنّ الإنسان في الخارج على نحوٍ تكون نسبة النطق إليه ضروريّةً، ونسبة التفكير إليه ممكنةً، ونسبة الحجر إليه ممتنعةً. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ واحدٍ من هذه المواد الثلاث،[1] أوصافٌ للوجود الخارجي.[2]

---

١. لا بدّ من الالتفات إلى أنّ الممتنع بالعرض يُنسب إلى الخارج؛ لأنّه نقيض الوجود، وأنّ عدم إمكان الوجود يتّصف به حقيقة.

٢. في قبال رأي الإيجي القائل ـ على أساس دليلٍ خاطئ ـ بأنّ المفاهيم أو الموادّ الثلاث في المنطق والفلسفة من المشترك اللفظي، ولها معانٍ متعددة، ذهب عددٌ آخر من المحقّقين في الفلسفة والمنطق الإسلامي إلى الاعتقاد بأنّها من المشترك المعنوي، وأنّ لها معنى واحدًا، ولكنّه يختلف في طريقة استعماله في المنطق والفلسفة، وأنّ التمايز بينها على نحو العموم والخصوص فقط. وفي الفلسفة يكون المنظور هو المعنى المنطقي لها. وغاية اختلاف الاستعمال بينهما يكمن في أنّ الذي يتم لحاظه في الفلسفة هو النسبة إلى المحمول الخاصّ الذي يكون الوجود والعدم في نفسه. (يُنظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٩١؛ ورضي الشيرازي، الإسفار عن الأسفار، ص ١٢٨ ـ ١٢٩؛ والمصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ٧١). فهل هذه المفاهيم فلسفيّة من وجهة نظرهم؟ يبدو بالنظر إلى القرائن الأخرى أنّ الجواب عن هذا السؤال هو الإيجاب. وجوابه في الحدّ الأدنى أنّ هذه المفاهيم بشأن الهليّات البسيطة فلسفيّة.

إنّ بعض المحقّقين الآخرين، بالإضافة إلى عدّهم المفاهيم المذكورة فلسفيّة، يعدّون المواد الثلاث ـ التي هي مواد القضايا ـ مفاهيم فلسفيّةً، ويصرّحون بأنّ البحث بشأنها بحثٌ فلسفيّ؛ لأنّها من أحكام الموجود بما هو موجود، وأنّ كل موجودٍ ـ الأعم من الخارجي=

وإذا كان الحلّ أو الرأي الأخير صحيحًا، فإنّ الإشكال سوف ينهار من الأساس؛ وذلك لأنّ الإشكال المذكور يقوم على أساس أنّ الإمكان والوجوب والامتناع، مفاهيمُ منطقيّةٌ وذهنيّةٌ، لكنّها على أساس هذا الحلّ مفاهيم فلسفيّة. وأمّا الرأي الثاني فهو قابلٌ للنقض والمناقشة؛ إذ من الممكن أنْ يقال :

أولًا : إنّ القضايا التي يكون محمولها مفهومًا من المفاهيم المنطقيّة، من قبيل القضية القائلة: (الإنسان نوع) أو (الإنسان كُلِّي)، هي قضايا ذهنيّةٌ، وإنّ موادها كذلك من أوصاف الذهن دون الخارج. وعلى هذا الأساس لا يمكن القبول بكليّة النظريّة القائلة بأنّ المواد أو الجهات الثلاث في المنطق مفاهيم فلسفيّةٌ وأنّ خصيصتها التي لا تقبل الإنكار هي أنّ أوصافها وأنحاء وجودها خارجيّة؛ إذ من الواضح ـ في الحدّ الأدنى ـ بشأن القضايا الذهنيّة المذكورة أنّ موادّها ذهنيّةٌ وليست خارجيّة.

ثانيًا: يمكن أنْ نضيف أنّ مادّة القضيّة المعبّرة عن كيفيّة النسبة بينها تكمن في الواقع ونفس الأمر؛ فإنّ أكثر المناطقة يقولون بأّن مادّة القضية كيفيّةٌ معبّرةٌ عن العلاقة والارتباط بين الموضوع والمحمول في الواقع ونفس الأمر. وبعبارةٍ أخرى: إنّ مادّة القضية حاكيةٌ عن كيفيّة النسبة بينها في الواقع ونفس الأمر؛ كما أنّ جهة

=والذهني والنفسي والرابط ـ ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ. وإنّهم بالإضافة إلى نسبة هذا الرأي إلى المحقّق الطوسي وغيره، يسعون كذلك إلى إثبات أنّه الرأي النهائي لصدر المتألّهين أيضًا. (يُنظر: الجوادي آملي، رحيق مختوم، ج ٢، ص ٦٠ ـ ٦٦). وإنّ صدر المتألهين في تعليقته على شرح حكمة الإشراق، بعد تحليلٍ تفصيليّ في هذا الشأن وتصريحه بهذه النقطة، يستشهد بعبارةٍ من الشيخ في الإشارات، ويقول: «وهو صريح في أنّ هذه الجهات أحوال للموجودات» (الشيرازي، تعليقةٌ على شرح حكمة الإشراق، ص ٧٨).

كيفيّة النســبة بينها في الذهن أو في اللفظ، حيث تكون بلحاظ كيفيّة النسبة بينها في الذهن (جهةً معقولةً)، ومن حيث كيفية النســبة بينها في اللفظ (جهةً ملفوظةً)[١].

إنّ نفس الأمر هو الأعم من الوجود الذهني والخارجي. وعلى هذا الأســاس فإنّها في القضايا الذهنيّة ـ في الحدّ الأدنى ـ أوصافٌ للوجود الذهني.

قد يُجاب عن هذه الإشكالات أو النقوض، بالقول: إنّ الوجود الذهني بلحاظ التحقّق خارجيٌّ، وذهنيّته قياسـيّة؛ ومن هنا لو أخذ الوجود الذهني بنظر الاعتبار مــن هذه الزاوية (التحقّق) فإنّه لن يكــون ذهنيًّا. ولكن من الواضح أنّ هذا النوع من الأجوبة لا يحلّ مشكلة النقوض، ولا يستطيع أنْ يبيّن سبب نظر المواد الثلاث في مجموعةٍ من القضايا إلى الخارج، وفي بعض القضايا الأخرى إلى الذهن.

وثالثًا: إنّ الإقرار بهذا الحلّ يلزم منه أنْ يكون بحث المواد الثلاث في الفلسفة تكــرارًا للأبحاث المنطقيّة، في حين لا يمكن القبــول بهذه المحاذير. ومن هنا يجب العثور على حلٍّ آخر.

يمكن القول: حتى لو شــكّ شخصٌ في الرأي الأخير، فليس هناك أدنى شكٍّ في أنّ المفاهيم المذكورة عندما تكون في موضع المحمول أو الموضوع، فإنّها تكون من المفاهيم الفلسفيّة؛ لأنّها من أنحاء الوجود الخارجي وتعمل على توصيف الوجود الخارجي. ولكن هل يمكن لهذا الحلّ أنْ يرفع جميع معضلات المسألة؟

الحل الثالث: يبدو أنّه بالإمكان العثور على الجواب الأصلي والحلّ الأساس،

---

١. الشيرازي، «تعليقه بر شرح حكمة الإشراق»؛ والشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ١، ص ٩١ ـ ٩٢؛ واللاهيجي، شوارق الإلهام؛ والحِلّي، الجوهر النضيد، ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ والسبزواري، شرح المنظومة؛ والرازي، تحرير القواعد المنطقية، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٥.

من خـلال البحث والتأمّـل بنحوٍ أعمق. وعلى أسـاس هذا الحـلّ يتّضح التمايز والاختلاف بين هذين البحثين في المنطق والفلسـفة أيضًا. وحصيلة هذا الحلّ هو أنّ المـواد الثلاث في المنطق مفاهيم أو معانٍ رابطة؛ وذلك لأنّها أحوال النسـبة بين الموضوع والمحمول وكيفيّاتها، والنسـبة أمـرٌ ذهنيٌّ يحكي عن وجود الرابط. ومن ناحيـةٍ أخرى حيث تكون المواد الثلاثة في المنطق معـاني رابطة، لا يمكن إدراجها ضمن تبويب المفاهيم الكليّة والقول بأنّها منطقيّةٌ أو فلسفيّةٌ.[1]

ومن ناحية أخرى فإنّ المعاني الحرفيّة ليس لها استقلالٌ في المفهوم، وتكون تابعةً لطرفيها. ومن هنـا فلو كان الموضوع والمحمول في قضيّةٍ مـا ناظرين إلى الخارج، فإنّ مادّتها أو جهتها سـوف تكون ناظرةً إلى الخارج، وإنْ كانا ناظرين إلى الذهن، فإنّ مادتها أو جهتها سوف تكون ناظرةً إلى الذهن. وفي قضايا من قبيل: (الإنسان مفكّر)، و(الإنسان حيوان)، و(الإنسان حجر)، تكون موادّها وجهاتها مشيرةً إلى كيفيّة النسبة في الخارج، وتُبيّن ما هي الأحكام والأوصاف التي يتّصف بها الإنسان في الخارج. وأمّا في قضايا من قبيل: (الإنسـان نوع)، و(الإنسان كلي)، و(الإنسان جزئي)، فإنّ موادّها وجهاتها تشـير إلى كيفيّة النسـبة في الذهن، وتُبيّن أنّ الإنسان الموجود في الذهن، يتّصف من الناحية الذهنيّة بهذه الأحكام والصفات.

من خلال التدقيق فيما تقدّم نصل إلى النتيجة الآتية: يمكن للموادّ أو الجهات أنْ تكون أوصافًا للذهن وأوصافًا للخارج أيضًا بخلاف المفاهيم الفلسفيّة التي هي أوصاف وأنحاء للوجود الخارجي، وعلى خلاف المفاهيم المنطقيّة التي هي أوصافٌ للوجود الذهني. وأنّ هذا الأمر ينـاط بخارجيّة أو ذهنيّة موضوع ومحمول قضيّةٍ

---

١. إلا إذا تمّ لحاظها على نحوٍ نفسيّ.

هــي مادّتها أو جهتها؛ وذلك لأنّ موادّ أو جهــات القضايا معانٍ حرفيّة، وليس لها استقلالٌ في المفهوم، وهي تابعةٌ لطرفيها.

وفي النظرة اللاحقة يعمل الذهن على صنع مفهومٍ عامٍّ منها، ويبحث في ما إذا كانت منطقيّةً أو فلســفيّةً. وبعد أنْ ينظر الذهن إلى هذه الموادّ على نحوٍ اســتقلاليّ، يمكن له الوصول إلى معانيها النفســيّة، ويعمل على استعمالها وتوظيفها في القضايا الفلســفيّة وفي الهلّيّات البســيطة.[١] ومن هنا فإنّها عندما تقــع موضوعًا أو محمولًا في الفلســفة، يمكن لنا تحديد موقعها في تبويب المفاهيــم، وما إذا كانت منطقيّةً أو فلسفيّةً.

مــن الجدير ذكره أنّ هذه المفاهيم حيث تقع موضوعًا أو محمولًا، ويتمّ تأليف قضيّــةٍ منها، فمن حيث إنّها تكون ـ في حدّ ذاتها ـ نوعًــا من أنواع القضايا، تكون لها نسبةٌ وكيفيّة نســبة واحدةٍ من المواد الثلاث من قبيل (الإنسان ممكن الوجود)، و(واجــب الوجــود وواجبٌ مــن جميع الجهات) ومــا إلى ذلــك. وإنّ حمل ممكن الوجود على الإنســان، أو حمل الواجب من جميع الجهات على واجب الوجود وما إلى ذلــك، يكون إمّا بالإمكان، وإمّا بالوجوب، وإمّــا بالامتناع. وفي هذه القضايا توجد مادةٌ أو جهةٌ هي المعنى الحرفي. وعليه فإنّ تمايز بحث المواد الثلاث في المنطق والفلسفة أو القضايا الفلســفيّة، كالآتي: حيث يقع الإمكان والوجوب والامتناع موضوعًا أو محمولًا ومفاهيم نفســيّة، فإنّها تكون مفاهيمَ فلســفيّةً؛ وذلك لصدق خصائص المفاهيم الفلســفيّة عليها، ولكن من حيــث إنّها موادّ أو جهات القضايا

---

١. فيما يتعلّق بكيفيّة وصول الذهن إلى معانيها النفسيّة، من قبيل: الوصول إلى الوجود المحمولي، هناك نظريتان، وهما: ١ ـ الانتزاع من المعاني الحرفيّة. ٢ ـ الانتزاع من المعطيات الشهوديّة.

وبحث منطقي، تكون معاني حرفيّة، وليست مفاهيم منطقيّة ثانية. كما أنّها لا تختصّ بالهلّيّات المركّبة فقط، بل تشمل كلّ قضيّةٍ من القضايا بما في ذلك الهلّيّات البسيطة أيضًا. ومن هنا فإنّه بالإضافة إلى المواد أو الجهات التي تعدّ من المعاني الحرفيّة، فإنّ المعاني النفسيّة للإمكان والوجوب أو الامتناع في كلّ هلّيّةٍ بسيطةٍ في الفلسفة، تقع موضوعًا أو محمولًا.

إنكار الوجود المحمولي

إنّ الوجه الرابع من الوجوه المقامة على امتناع إثبات الله سبحانه وتعالى، هو إنكار الوجود المحمولي. ومع أنّ هذا الوجه قد أُقيم في بادئ الأمر للردّ على الاستدلال الوجودي لآنسلم ورينيه ديكارت، الذي يثبت وجود الله من طريق مفهوم وجود الموجود الأكمل، مع ذلك فإنّه قابلٌ للتعميم على جميع الأدلة؛ إذا إنّ نتيجة جميع الأدلّة سوف تكون هي القضية القائلة: (إنّ الله موجود). على أساس هذا الإشكال فإنّ الوجود ليس صفةً واقعيّةً لشيءٍ، ولا يمكن عدّهُ حقيقة محمولًا لشيءٍ. هناك اختلاف بين القضيّة (ص موجود)، وقضيّة (ص أبيض). إنّ العالم والأبيض وما إلى ذلك، محمولاتٌ أو صفاتٌ واقعيّةٌ تضيف شيئًا إلى الموضوع؛ وأمّا الموجود فإنّه لا يُضيف شيئًا إليه، ومن هنا لا يكون صفةً واقعيّةً.[١]

إنّ من بين الذين عدّوا هذا الإشكال عامًّا هو رونالد هيب بورن. حيث بدأ

---

١. لقد ذكر هذا الإشكال عددٌ من فلاسفة الغرب المعاصرين، من أمثال: برتراند راسل، وجان هاسبرز، ورونالد هيب بورن، وآخرين. ويبدو أنّ منشأ هذا الإشكال هو نقد إيمانوئيل كانط الذي ذكره على هامش البرهان الوجودي. وللوقوف على البحث التفصيلي ورؤية المصادر، يُنظر: حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الرابع.

الإشـكال بالسؤال القائل: هل يمكن عدُّ قضيّة (إنّ الله موجود) صادقةً؟ وجوابه عن هذا السـؤال هو النفي؛ فإنّه من خلال الاسـتفادة مـن مقولة إيمانوئيل كانط، قد اسـتدلّ في جوابه على أنّ القضيّـة المذكورة قضيّةٌ وجوديّـةٌ؛ بمعنى أنّ مفهوم (الوجود) وقع محمولًا فيها، في حين أنّه لا يمكن جعله محمولًا؛ لأنّ الوجود ليس وصفًا يمكن توصيف الموضوع بوساطته.[1]

والنتيجة هي أنّ الوجود ـ مثل الإمكان والضرورة والامتناع ـ وصفٌ للقضايا ورابطٌ بينها، وأنّ الأشـياء الخارجيّة والواقعيّات العينيّة لا تتصف به؛ وذلك لأنّ الوجود ليس محمولًا واقعيًّـا، خلافًا لأوصاف من قبيل: العالم والعاقل والحكيم، فإنّها لا تضيف إلى الموضوع شيئًا من خلال الحمل عليه.

نقد ومناقشة

لا بدّ من بيان مقدّماتٍ للإجابة عن النقد أو الاستدلال المتقدّم:

١. إنّ للوجود في الحدّ الأدنى نوعين من الاستعمال:

أ. الاسـتعمال الحرفي: إنّ المراد من الوجود في هذا الاستعمال هو المعنى الحرفي أو النسـبة الحكميّة، التي تعبّر عن وجـود الرابط. إنّ المعنى الحرفي ليس له استقلالٌ في المفهوميّة، ومن هنا لا يكون له موضعٌ في تبويب المفاهيم.[2] ومن زاوية علـم المنطق يوجد في كلّ قضيّة،[3] بالإضافة إلى الموضوع والمحمول،

1. Hepbborn, "Cosmological Argument", V. 2. P. 232 – 237;

ويُنظر أيضًا: حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الرابع.

٢. حسين زاده، معرفت بشري: زير ساخت ها.

٣. إنّ البحـث عن أجـزاء القضيّة وعددها يحتاج إلى مجالٍ آخر. ويتـم تناول هذا البحث في علم المنطق عادة.

مفهومٌ آخـر متقوّمٌ بتحقّق الطرفـين، وهو الوجود الرابـط بينهما. إنّ هذا المفهوم الـذي هو معنى حرفي، يُعبّر عنه في بعض اللغات ـ مثل الفارسـيّة واليونانيّة ـ بفعل الكينونة.[١]

ب. الاسـتعمال الاسـمي (الوجود المحمـولي): إنّ هذا النوع مـن الوجود، مفهومٌ يقع محمولًا في القضيّة، ومن خلال حمله على الموضوع، تتبلور قضيّةٌ باسم (الهلّيّة البسـيطة). ولبيان كيفيّة وصول الذهن إلى هذا المفهوم، هناك نظريتان، وهما:

الأولى: انتزاعه واقتباسه من المعرفة الحضوريّة بالنفس والذات.

الثانية: انتزاعه من الرابط بين القضايا.[٢]

٢. إنّ المحمولات، قابلةٌ للتقسيم إلى قسمين، وهما:

أ. خـارج المحمول أو المحمول من صميمه: المحمـول الذي يتمّ انتزاعه من حاقّ الموضوع، ولا يُضيف شيئًا إلى الموضوع، إلّا في الذهن.

ب. المحمـول بالضميمـة: المحمول الـذي بالإضافـة إلى الذهن، يضيف في الخارج شيئًا إلى الموضوع أيضًا.

والآن يتمثّل هذا السـؤال أمامنا: ما هو المعنى المراد من الوجود المحمولي من وجهـة نظر الذين أنكروه؟ وهل أنكروا كون الوجود محمولًا بالضميمة أو أنكروا كونه خارج المحمول؟ إذا كان مرادهم أنّ الوجود ليس محمولًا بالضميمة، وأنّه من خلال الحمل على موضوعٍ ـ بخلاف حمل الضاحك على الإنسـان ـ لا يضيف إليه

---

١. يُستعمل له في اللغة الفارسية لفظ (است)، وفي اليونانيّة لفظ (استين).

٢. للدراسة التفصيليّة بشـأن هذا الموضوع، يُنظر: حسين زاده، معرفت بشري: زير ساخت ها، الفصل الرابع.

وصفًا في الخارج، وهو في الواقع ثبوت شيءٍ، وليس ثبوت شيءٍ إلى شيء آخر، إذا كان هذا مرادهم فهم على صواب في ذلك، ولكن هذا الكلام لا ينفي كون الوجود خارج المحمول. ولكن لو كان مرادهم أنّ الوجود ليس خارج المحمول، وأرادوا نفي الهلّيّات البسيطة (وهي القضايا التي يكون محمولها هو مفهوم (الوجود) وتحكي عن تحقق واقعيّة في الخارج)، فسوف يكونون بذلك على خطأ.

وبذلك فإنّ هذه الرؤية القائلة بأنّ القضايا الوجوديّة أو الهلّيّات البسيطة قضايا مختلقةٌ وغير حقيقيّة، وإنّها شبه قضيّة وليست قضيّة ـ كما صرّح بذلك بعضهم ـ هي رؤيةٌ خاطئة. من الواضح أنّ تحقّق الوجود المحمولي بديهيٌّ وغنيٌّ عن الإثبات؛ بل يشهد على ذلك العلم الحضوري والشهود الداخلي؛ إذ يمكن انتزاع المفهوم الكلّي لـ (الوجود) من المعرفة الحضوريّة بوجود الذات، والحصول على هذا المعنى العام والكلي بوساطة التجربة الذهنيّة، والشهود الداخلي.

يضاف إلى ذلك يمكن في الجواب عن الذين أنكروا حقيقة مفهوم (الوجود) ـ وكونه خارج المحمول، والذين يقولون بأنّ الوجود حتى في الذهن لا يضيف شيئًا إلى الموضوع ـ الاستفادة من مسألة زيادة الوجود على الماهيّة في الأمور العامّة أيضًا؛ فإنّ الإنسان من خلال الرجوع إلى ذهنه يدرك أنّ التصوّرات التي نمتلكها عن الأشياء تختلفُ فيما بينها. من ذلك على سبيل المثال أن مفهوم الإنسان غير مفهوم الحجر، وأنّ مفهوم الحجر والإنسان والشجرة، غير مفهوم الوجود. وبذلك يكون مفهوم الوجود مغايرًا لتلك المفاهيم، ويمكن أن نقيم كثيرًا من البراهين على هذه المسألة البديهيّة والوجدانيّة.[1] إنّ هذا الأمر يحكي عن أنّ الوجود محمولٌ حقيقيٌّ،

---

١. حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الرابع؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية=

وليس مجرّد معنى رابط، وأنّ القضايا التي يكون محمولها محمولًا وجوديًّا ليست شبه قضايا.

والحاصل هو أنّ الوجود المحمولي غنيٌّ عن الاستدلال والإثبات، ويمكن الحصول عليه من خلال الرجوع إلى الذهن بطريقةٍ شهوديّةٍ، والعمل على تصديقه من دون استدلال، وإنْ أمكن إقامة أدلّةٍ من أجل التشبيه ولفت أذهان الآخرين إلى هذه الحقيقة. والآن بالنظر إلى هذه النقطة ندرك أنّ مفهوم (الوجود) متحقّقٌ في الاستعمال الثاني له، الذي يُسمّى بـ (الوجود المحمولي) ويتمّ استعماله في المنطق والفلسفة، وإنّ هذا المحمول هو وصفُ الأعيان الخارجيّة، وليس وصفًا للقضايا؛ ولمّا كان وصفًا للخارج دون الذهن، ولم يكن له ما بإزاء خارجيّ منفصل، فهو مفهومٌ فلسفيّ وليس منطقيًّا أو ماهويًّا. ويكمن اختلافه عن المفاهيم المنطقيّة في أنّ الأعيان الخارجيّة والأشياء العينيّة تتّصف به؛ في حين أنّ المفاهيم المنطقيّة وصف للأمور الذهنيّة. إنّ تمايز الوجود المحمولي واختلافه عن المفاهيم الماهويّة التي هي من قبيل العالم والأبيض، هو أن المفاهيم الماهويّة لها ما بإزاء مستقلّ، وأمّا مفهوم الوجود ونظائره، فليس له ما بإزاء خارجي مستقل؛ ومن هنا يكون خارج مصداقه، وليس فردًا له. وبذلك فإنّه بالنظر إلى أقسام المفاهيم الثلاثة الكليّة، واختلافها فيما بينها، يمكن تصوّر المعنى أو مفهوم الوجود المحمولي بنحوٍ صحيح، والقول بتحقّقه أيضًا.

=الأربعة، ج١، ص٢٤٣ ـ ٢٥٢؛ والطباطبائي، بداية الحكمة، المرحلة الأولى، الفصل السادس؛ والطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ٢٥؛ والمطهري، مجموعه آثار، ج ٦، ص ٤٩١.

الانفصال بين عدم المندوحة والاشتمال على الواقعيّة

لا يمكن أن نستنتج من قابلية الاستدلال على وجود الله وإقامة الدليل على وجوده، أنّ الله موجودٌ حقًا؛ إذ من الممكن لهذا الأمر ألّا تكون هناك مندوحة منه، ويذعن له الجميع، لكنّ عدم مندوحة أمرٍ لا يستلزم أنْ يكون ذلك الأمر موجودًا حقًا.

يمكن الجواب عن هذا النقد أو الإشكال بالقول: إنّ الأمر الذي لا مندوحة منه من الناحية العقليّة موجودٌ واقعًا؛ إذ يمكن الاستدلال بأنّ أحد مبادئ الأدلّة العقليّة جميعها هو أصل امتناع التناقض. ومن دون هذه المقدّمة لا تكون نتيجة أيّ استدلالٍ يقينيّة. إنّ القبول بهذا الأصل يأتي من باب أنّه من دون القبول به لا يمكن إنكاره، بل حتى إنكاره يستلزم القبول به. ونتيجة لذلك فإنّ القول بهذا الأصل أمرٌ لا بدّ منه، ولذلك يجب أنْ يكون الواقع كذلك أيضًا.

ولكن من الواضح أنّ الاستدلال يثبت أنّ أصل التناقض مجرّد أمر لا بدّ منه، لا أنّه يصدق على الواقعيّات أيضًا. إنّ هذا الاستدلال لا يُثبت أنّ الأصل المذكور يتطابق مع عالم الواقع ويجري فيه؛ إذ ما هي الملازمة الواقعة بين هاتين المسألتين حقًا؟ لا يمكن من خلال إثبات عدم مندوحة أصل عدم التناقض، إحراز صدق ذلك بحسب الواقع، وعدّه متحقّقًا في الخارج.[١]

نقد ومناقشة

من الواضح أنّ هذا النقد يتّجه إلى المعرفة (الإبستمولوجيا) بشكلٍ عام. في

---

١. نورمان، فلسفه دين، ص ١٣٥ ـ ١٣٧.

ضوء هذا النقد، لا يمكن الوصول إلى الواقعيّة ونفس الأمر عبر الاستدلال العقلي في جميع الموارد التي يمكن فيها إقامة مثل هذا الاستدلال، الأعمّ من القضايا العقليّة والدينيّة وغير الدينيّة. ومع أنّ موضع بحث هذا المبنى هو الإبستمولوجيا والمعرفة العامّة، وأنّ هذه المسألة يجب بحثها هناك،[١] لكننا سنبحثها في ما يأتي باختصار:

أولًا: سلمنا أنّه لا ملازمة بين ضرورة أمرٍ ما ووجوده الواقعي، فإنّه لا يمكن نستنتج من ضرورته تحقّقه في الخارج، ولكن كيف يمكن التخلّص من هذا الحكم الـذي لا يمكن التخلّص منه؟ إذا كان أصل التناقـض والأدلّة الصحيحة القائمة عليه لا مناص منها، فهل من المنطقي ألّا يذعن أحدٌ لهذا الحكم؟ وهل يمتلك أحدٌ دليلًا على عدم قبوله؟ من الواضح أنّه لا يمكن لمجرّد هذا الاختلاف رفع اليد عن حكـم العقل وعدم القبـول به. إذ لا يوجد في البين دليـلٌ على رفض هذا الحكم، وعليه فإنّ هذا الرفض يُعدّ عملًا غير عقلائيّ وغير معقول، ناهيك عن أنْ يشـكّ أحدٌ في هذا الحكم أو أنْ يذهب إلى نقيض المطلوب. وعلى هذا الأساس فإنّ قضيّة (إنّ الله موجود)، من غير المعقول لشـخصٍ مـا أن يذعن لنقيضها بعد قيام الأدلة العقليّة المعتبرة والضروريّة عليها.

ثانيًـا: إنّ الاسـتناد أو التركيز مـن قبل المفكّرين والعلماء المسـلمين وغيرهم مـن المفكّرين المتماهين معهم، عـلى ضرورة أصل عدم التناقـض، إنّما هو ناظرٌ في الغالـب إلى الأدلّة النقضيّة، وهذا من أجل إيقاظ الوجدان الشـاكّ والمُتحيّر. وأمّا

---

١. إنّ هذا الإشكال قد تمّ بيانه وذكره بهذا التقرير في الإبستمولوجيا والمعرفة المطلقة، وهو يُشبه الإشـكال الخامس المذكور في نقد البنيويّة في الفصل السـابع من كتـاب پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، والجواب هو الجواب.

في الإجابات الحَلّيّة فقد كان استنادهم وغيرهم من المفكّرين الموافقين لهم، ينصبّ في الغالـب على تقييم الصـدق والتطابق مع الواقع، وأنّ هنـاك معيارًا على ذلك، وأنّ ذلـك المعيار هو: أنّ القضايـا النظريّة يجب إرجاعهـا إلى البديهيّات الأوّليّة. وأمّـا في الجواب عن هذا السـؤال القائل: (ما هو معيـار أو سرّ صدق البديهيّات الأوّليّة؟)، فقد استند العلماء والمفكّرون المسلمون ـ من أمثال ابن سينا،[١] والمحقّق الطوسي،[٢] وبهمنيـار،[٣] وغيرهم ـ إلى الأولوية. بمعنـى أنّه عندما يكون عروض المحمول على الموضوع غنيًّا عن الحدّ الأوسـط، وأنّ هذا المحمول أولى بالنسبة إلى الموضـوع، فإنّ مجرّد تصوّر الموضوع والمحمـول والعلاقة بينها، يكفي للتصديق. ومن هنا فإنّ هؤلاء يحرزون صدق البديهيّات الأوّليّة على الواقع عبر إثبات أولويّة المحمول بالنسـبة إلى الموضوع في البديهيّات الأوّليّة، وعدم حاجتها إلى الاستدلال أو الوساطة (بمعنى الحدّ الأوسط)[٤].

ثالثًا: بالإضافة إلى طريقة حلّ القدماء، ذكر الأستاذ الشيخ مصباح اليزدي في باب معيار صدق البديهيّات الأوّليّة، طريقة حلٍّ أخرى، يمكن الوصول في ضوئها

---

١. إبن سينا، البرهان من الشفاء، ص ٣٣١. «... كان ذلك سبب تصديقنا بها لذاتها».

٢. بهمنيـار، التحصيـل، ص ٢٦٧. «... إذ ليـس في التصديق بالأوليات وسـط، بل يكفي فيه التركيب».

٣. الطوسي، «منطق التجريد المطبوع»، ص ٣٢٧. «قال: ... ومبادئ، وهي إما قضايا لا وسـط لها إما مطلقاً كالأوليات وتسمّى أصولاً متعارفة ...».

٤. إنّ شرح هذه الرؤية ودراسـتها تحتاج إلى مجالٍ آخر. لدراسـة هذا البحـث بالتفصيل، يُنظر: حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل السابع، ص ١٩٦ ـ ٢١٠. وسـوف نبحث هذا الأمر بالتفصيل في كتابنا: كاوشي در ژرفاي معرفت شناسي (٤) (بحث في أعماق الإبستمولوجيا)، إنْ شاء الله تعالى.

إلى الواقعيّة الخارجيّة. وعلى أساس هذا الحلّ يتمثّل معيار صدق البديهيّات الأوّلية في إرجاعها إلى العلوم الحضوريّة. ومن ناحية فإنّ في هذا النوع من القضايا يكون الحاكي والمحكي حاضرين عند المُدرِك، ومن ناحيةٍ أخرى لمّا كانت ذات الواقعيّة معلومةً في العلم الحضوري، ولم تكن بين واقعيّة المدرِك والمدرَك وساطةٌ من قبيل المفهوم والصورة الذهنيّة، فلا معنى حينئذٍ للخطأ فيها؛ لأنّ الخطأ إنّما يكون له معنى حيث يتوسّط المفهوم أو الصورة الذهنيّة بين واقعيّة المعلوم وواقعيّة المُدرِك.

ولكن كيف يتمّ إرجاع البديهيّات الأوّليّة إلى العلوم الحضوريّة؟ إنّ جواب الأستاذ مصباح اليزدي عن ذلك هو أنّ البديهيّات الأوّليّة، من قبيل: أصل العلّيّة، وأصل عدم التناقض وما إلى ذلك، هي قضايا تحليليّة، والقضايا التحليليّة ـ من وجهة نظره ـ هي القضايا التي يتمّ الحصول عليها ـ نوعًا ما ـ من خلال تحليل موضوعها. إنّ المحمول في القضايا التحليليّة ـ بناء على رؤية الأستاذ مصباح اليزدي ـ هو عين الموضوع وجزئه، أو لازمه المفهومي البيّن. من الواضح أنّ الحاكي والمحكي في القضايا الذهنيّة موجودانِ كلاهما في الذهن، وأنّ الذهن يدركهما بالتجربة الداخليّة والعلم الحضوري، من دون وساطة المفهوم أو الصورة الذهنيّة. وعلى هذا الأساس فإنّنا في كلّ قضيّةٍ تحليليّةٍ نحكم بشأن الحاكي والمحكي بوساطة التجربة الداخليّة والعلم الحضوري. ولمّا كانت البديهيّات الأوّليّة فلسفةَ القضايا التحليليّة، فإنّ سرّ صدقها يكمن أيضًا في إرجاعها إلى العلوم الحضوريّة. وبعبارة أوضح: إنّ معيار صدقها يكمن في إرجاع المحمول إلى الموضوع، وإنّ ذهن الإنسان له إشرافٌ حضوري على هذا الإرجاع؛ إذ إنّنا ندرك مفهوم الموضوع في الذهن على نحوٍ حضوري، كما ندرك مفهوم المحمول في الذهن على نحوٍ حضوريّ أيضًا،

ونـدرك كذلك أنّ مفهوم المحمول مُـدرَجٌ في مفهوم الموضوع على نحوٍ حضوريّ أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّه من خلال إشراف مرتبة من الذهن على مرتبةٍ أخرى، يتمّ إحراز هذا النوع من القضايا.[١]

مـن الجدير ذكره في الختام أنّ الاسـتدلال لإثبات بداهـة البديهيّات الأوّليّة، وإثبـات أنّ ضرورة حكمٍ عقليٍّ يسـتلزم واقعيّته، ليس اسـتدلالًا حقيقيًّا، بل هو مجرّد صورة استدلال؛[٢] إذ من أجل يقينيّة النتيجة نحتاج إلى أصل التناقض وبعض المقدّمات الأخرى، ونحتاج إلى الشكل الأول لإمكان الاستنتاج. ولا يمكن لنا أن نقيم أيّ استدلالٍ من دون الإقرار بالمعرفة وتصديق الأصول البديهيّة.

عدم جدوائيّة الاستدلال في حقل العقائد الدينيّة ولا سيّما في إثبات وجود الله

لقد كانت الإشكالات السابقة تقوم على عدم إمكان الاستدلال على وجود الله من الناحية المنطقيّة والإبستمولوجيّة. ولكن قد يقال: حتى لو سلّمنا إمكان إقامة الدليل على وجود الله، فإنّ هذا النوع من الأدلّة ليس مُجديًا؛ إذ لا يمكن العثور على شـخصٍ قد توصّل من طريق الاستدلال العقلي في حقل المعرفة الدينيّة ـ ولا سيّما

---

١. من أجل دراسـة هذه النظرية وبيان تفاصيلها، يُنظر: حسين زاده، عقلانيت معرفت، ص١٩ ـ ٣٣.

٢. في الوقت نفسه سعى جيسلر إلى طرح استدلالٍ آخر. إنّ هذا الاستدلال بدوره يجب أنْ يكون تنبيهيًّا؛ إذ في هذا الاسـتدلال نفسـه تمّت الاسـتفادة من أصل امتناع التناقض وحكم العقل الضروري. وبطبيعة الحال فإنّه يسـعى إلى الفصل بين طريقة الحاجة إلى أصل التناقض في هذا الاستدلال وبين الموارد الأخرى. (يُنظر: نورمان، فلسفه دين، ص ١٤٥ ـ ١٤٩).

مســألة وجود الله ـ إلى المعرفة وأصبح مؤمنًا على هذا الأساس. يُضاف إلى ذلك أنّ الأدلة العقليّة كانت ومــا تزال عرضةً للنقد، ويحتمل فيها الخطأ على الدوام؛ ومن هنا لا ينبغي إقامة الإيمان على أدلّةٍ يحتمل إثبات خطئها وعدم اعتبارها في أيّ لحظة.

إذًا لا طائــل من الخــوض في الأدلة العقليّة والتمّســك بها، فبــدلًا من إقامة الأدلة المعقّدة، يجب التمسّــك بالإيمان، والاستعانة في نهاية المطاف بالأدلّة العقليّة البسـيطة، إذ هناك في عالم الخلق كثيرٌ من الآيــات والعلامات التي يدلّ كلّ واحدٍ منهــا على وجود الله. إنّ للاســتدلال دورًا ثانويًّا في حياة البــشر، وإنّ المهم هو أن يلتفت الإنســان إلى تجربته الشخصيّة ويســتلهم منها. وقد اتّخذ سورين كركيغارد الموقف الأكثر تطرّفًا في هذا الشــأن، واستدلّ على ذلك بأنّ الله إذا لم يكن موجودًا فإنّه لا يستطيع إثبات وجوده، وإذا كان موجودًا فإنّ السعي إلى إثباته سوف يكون ســعيًا طائشًــا وغبيًّا.[1] انظروا إلى تاريخ الفلســفة والكلام جيّدًا، هل ترون تأثيرًا للإلهيّات العقليّة وأدلّة الفلاســفة والمتكلّمين على دفع الناس إلى اعتناق الدِين، أم كان للّاهوت العرفاني مثل هذا التأثير؟

نقد ومناقشة

لقــد بُيِّن في هذا النقد كثيرٌ من الادّعــاءات الجديرة بالتأمّل والبحث. ويمكن القول في الجواب عنها ما يأتي:

أوّلًا: لو كان الاســتدلال تامًّا ومعتبرًا، فإنّ هذا الاستدلال في حدّ ذاته يقتضي أنْ يوفّر منشــأ الاعتقاد والإذعان والتصديــق القلبي. إنّ التصديق القلبي يقوم في الغالــب على التصديق العلمــي. فمن دون فهم صحّة قضيّةٍ ما ـ ســواء أكان هذا

1. Kierkegaard, *Philosophical Fragments*, p. 39.

الفهم من طريق الاستدلال أم من دونه ـ لا يمكن الإيمان بها. وعلى هذا الأساس فإنّ المعرفة الحاصلة من طريق الاستدلال لا تستلزم الإيمان والتصديق القلبي، لكنّها تقتضيه. إنّ الإنسان في الحالة العاديّة ـ وهي حالة عدم تدخّل أمور من قبيل: التعلّق والحبّ والتبعيّة والهيام والبغض والعناد واللجاجة والعصبيّة في قبال الحقّ ـ قد يؤمن بنتيجةٍ عبر فهم الاستدلال تعويلًا على العادة، ويصدّقها بقلبه. ولولا ذلك لوجب غلق باب البحث والحوار والاحتجاج والاستدلال إلى الأبد؛ إذ إنّ المستدِلّ في الغالب يرمي من وراء استدلاله واحتجاجه إلى إقناع الآخرين فضلًا عن نفسه، ويحثّهم إلى التصديق بمدّعاه. ويقوم الأسلوب العقلائي على أنّه لا ينبغي القبول بمقولة كلّ أحدٍ والاعتقاد بمقالته إلّا بعد إقامة الدليل، والعقل يشهد على هذا المبنى والأسلوب. وعلى هذا الأساس فإنّ تعبديّات الدِين يجب أنْ تستند إلى العقليّات، وأنْ تعود جذورها إليها، كما هو الأمر في الإسلام. إنّ استناد النزعة الإيمانيّة إلى مدّعيات من دون سندٍ معتبرٍ هي من الطيش والغباء مثل إنكار النتائج المترتّبة على الأدلّة والبراهين المعتبرة.

ثانيًا: إنّ الادّعاء القائل بأنّ الأدلّة عرضةٌ للردّ والإبطال على الدوام، وأنّه يحتمل إثبات خطئها وعدم اعتبارها في كلّ لحظةٍ، إنّما يمكن ويُحتمل في خصوص الاستدلالات غير البرهانيّة. وأمّا الاستدلالات البرهانيّة التي تكون بلحاظ الصورة والمحتوى يقينيّةً، فإنّها في حالة الإرجاع إلى البديهيّات الحقيقيّة، يُحرز عدم خطئها. ومن هنا فإنّنا لو دققنا في تلك الطائفة من الاستدلالات العقليّة التي تمّ ردّها وإبطالها حتى الآن، سوف نجد أنّها في الغالب قد تبلورت من مقدّماتٍ لاحقةٍ وغير عقليّة، وأنّها مقتبسةٌ من العلوم التجريبيّة والظنيّة، أو فيما لو كانت مقدّماتها

سابقة، فإنّه لم يُتبع فيها مسار إرجاع النظريّ إلى البديهي.[١] وقلّما نجد علمًا تم فيه القيام بمثل هذا النشاط. فإذا ما استثنينا النشاط المبذول في هندسة إقليدس الذي حدث مؤخّرًا في أدلّة إثبات وجود الله، ممّا يستحقّ الثناء والاهتمام، فإنّه لم يتمّ القيام في العلوم الأخرى ـ بما في ذلك العلوم العقليّة ـ بمثل هذه الجهود. وبذلك يمكن من خلال المسار المعرفي المتمثّل بإرجاع النظري إلى البديهي، تقليل احتمال الخطأ وإيصاله إلى درجة الصفر، واعتباره منتفيًّا ومعدومًا.

ثالثًا: إنّ المواقف المتطرّفة، من قبيل عدّ الجهود الاستدلاليّة على إثبات وجود الله ضربًا من الطيش والغباء، والاستناد إلى الإيمان والتجربة الدينيّة واللّاهوت العرفاني وتهميش دور الاستدلال العقلي وعدّه ثانويًّا أو فرعيًّا، إنّ تلك المواقف ناشئة من الانسداد المعرفي والإبستمولوجي الذي تعرّض له أنصار هذه الرؤية؛ فهم إنّما لجأوا إلى مثل هذه الآراء بعد قالوا بعجز العقل في إثبات مسائل من قبيل: وجود الله، أو عدم جدوائيّة الأدلة العقليّة. هذا في حين أنّ الإيمان يقوم على المعرفة، وأنّ الأحكام أو المعارف التعبديّة في دين الإسلام تقوم على العقلانيّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ التعبّد في الإسلام يمتدُّ بجذوره إلى التعقّل، ويقوم على أساس عقلائي وعقلاني. وفي معرض البحث عن النزعة الإيمانيّة والتجربة الدينيّة، سوف تكون لنا عودةٌ إلى هذا البحث، وسوف نعمل هناك على تقييم هذه المباني.

رابعًا: من الواضح أنّ أغلب الناس بعد دعوتهم إلى التوحيد وعبادة الله الواحد، يذعنون للدعوة ويكتفون بالأدلة البسيطة، ولكن ذلك إنّما يكون فيما لو لم

---

١. كما يمكن احتمال وجهٍ أو وجوهٍ أُخر أيضًا، من ذلك ـ على سبيل المثال ـ عدم بيان صورة المسألة بشكل صحيح.

يواجهوا مدّعيات تشكيكيّة، وكانوا لا يقعون في فخاخ ومخالب النزوات الشخصيّة والعصبيّات القبليّة والاجتماعيّة. وعليه هل يمكن العثور على أمّةٍ ـ مع وجود الشكّ والترديد ـ تقنع بالاستدلال العقلي البسيط؟ ومن هنا يتّضح دور الأدلة العقليّة اليقينيّة والمعقّدة في إثبات التعاليم والمفاهيم الأساسيّة في الأديان الإلهيّة.

التنافي بين الإيمان والدليل

يمكن بيانُ إشكالٍ آخر على قدرة العقل في حقل المعارف الدينيّة واعتباره، وهو تنافي الإيمان والدليل في ضوء الرؤية الإيمانيّة لسورين كركيغارد (١٨١٣ ـ ١٨٨٥ م)، وأنصاره والذين تأثّروا بتعاليمه بشكلٍ وآخر، من قبيل التيّار الفلسفي الوجودي، والاتّجاهات أو النِحَل الكلاميّة الوجوديّة المسيحيّة والمتكلّمين البارزين المعاصرين من أمثال: رودولف بولتمان، وكارل بارث، وبول تيليش، من الذين أقام كلُّ واحدٍ منهم نحلةً كلاميّةً خاصّة، مثل اللاهوت الأرثودوكسي الجديد. وسوف نخصّص الفصل الرابع لشرح هذا النقد وبيانه؛ وذلك لأنّ حجم المسائل في هذا النقد ـ على الرغم من سعينا إلى رعاية الاختصار ـ كبيرٌ جدًا.

الأبعاد أو الاستعمالات اللغويّة المتنوّعة

لقد ذكر فيتغنشتاين ـ في ضوء رأيه الفلسفي المتأخّر في القرن العشرين ـ قراءةً خاصّةً عن النزعة الإيمانيّة، وترك تأثيرًا على كثيرٍ من فلاسفة الدِين، وأغلبهم من تلاميذه. يمكن في ضوء أقواله ذكرُ إشكالٍ آخر على قدرة العقل واعتباره في حقل المعارف الدينيّة، بل يمكن الادّعاء بأنّ رؤيته قد شكّلت مبنى لعدم جدوائيّة العقل في حقل الدِين؛ وذلك لأنّه يرى أنّ لغة الدِين ـ بخلاف لغة العلم ـ لا تعكس الواقع؛ وعلى هذا الأساس لا يمكن توظيف العقل واستعماله في هذا الحقل. وسوف نخصّص الفصل الخامس في شرح ودراسة هذا النقد أو الرؤية.

النتيجة

بحثنـا في هذا الفصل في إمـكان الوصول إلى المعرفة العقليّـة في حقل الدِين، وبعض أهمّ الإشكالات التي يمكن أنْ تحول دون الوصول إلى هذه المعرفة، وعمدنا إلى تقييمها. وبالنظر إلى هذه الانتقادات وأجوبتها، توصّلنا إلى نتيجةٍ مفادها أنّه لو كان الشـخص مجرّدًا من العصبيّة، وأراد التفكير والبحث والتحاور بعيدًا عن أيّ التزامٍ أو تعهّدٍ سابقٍ لدِينٍ أو مذهبٍ خاصّ، فإنّ إبستمولوجيّته ومعرفته ستوصله إلى هذه النتيجة، وهي أنّ جميع المصادر أو الأدوات المتعارفة في المعرفة البشريّة غير الدينيّـة ـ الدليل العقـلي والدليل النقلي في الحدّ الأدنى ـ مجديـةٌ في المعرفة الدينيّة. وبذلك يبدو أنّ طريق الوصول إلى المعرفة اليقينيّة ـ أي: القضايا المتطابقة مع الواقع ـ من الناحية المعرفيّة والإبستمولوجيّة، في المجموع ليس مغلقًا؛ إذ يمكن الوصول إلى الحقيقة بوساطة العقل، وقبولها والإيمان بها والإذعان والتسليم لها، والتخلّص من الانزلاق في مستنقع الشكّ الخطير في حقل العقائد والرؤية الكونيّة الدينيّة.

ومـن هنا، لمّا كانـت التعاليم والمفاهيـم الاعتقاديّة الأساسـيّة والجوهريّة في الإسلام ـ من قبيل: وجود الله وتوحيده وصفاته ـ قابلةً للإثبات بالعلم المتعارف، بل وحتى باليقين الفلسـفي والرياضي أيضًا، كان الاعتقاد بها في الواقع تعهّدًا تجاه الحقيقة، وعدم الاعتقاد بها يمثّل عدم التعهّد تجاه هذه الحقيقة.

إنّ الشـخص إذا لم يكـن يعـاني من عجـزٍ أو نقصٍ في عقلـه وتفكيره وقواه الإدراكيّة، ولا يصاب في حقل الإثبات والاستدلال بالحيرة بسبب الضعف وعدم الكفـاءة، يمكنه الوصول إلى المعرفـة الصادقة والمتطابقة مـع الواقع، الذي يمثّل

الطريق للوصول إلى الحقيقة، ويتعهّد بها. وإنّ الإشكالات المذكورة في هذا الشأن لا يمكن لها أنْ تشكّل مانعًا يحول دون الوصول إلى هذه المعرفة. وفي الفصل القادم سوف نتعرّض إلى بحث الإشكال أو الرأي السابع وبيانه.

الفصل الرابع

عقلانيّة الدِّين علاقة الإيمان بالدليل

الخلاصة

في الجواب عن مسألة إمكان الحصول على المعرفة الدينيّة ـ ولا سيّما من طريق مصــدر العقل ـ هناك كثيرٌ من الإجابات المتنوّعــة، ومن بين أهمّها القراءة الخاصّة عن النزعة الإيمانيّة، إنّ هذه القراءة قد شــاعت في العصر الراهن بين طيفٍ واسعٍ من الباحثين في شأن الدين المسيحي. إنّ هذا الاتجاه يرى تنافيًا بين الإيمان والعقل، بــل حتى بين الإيمان وأيّ دليلٍ آخــر، ويعدّ الدليل ـ الأعم من العقلي وغيره ـ غيرَ قابلٍ للتأسيس عليه، وفي ضوء هذه الرؤية يمكن الجمع بين الشكّ والإيمان، ويرى أنصار هذه الرؤية أنّ من الخطأ تحويل الدِين إلى مفهوم؛ ومن هنا لا يمكن التعرّف على الدِين بالدليل العقلي، ولا بالأدلّة الأخرى.

إنّ هذه الرؤية تواجه كثيرًا من الانتقادات، من ذلك على سبيل المثال: إنّ الذي يريد أنْ يؤمن أو الذي لا يقوم إيمانه على أســاسٍ عقليّ، كيف يمكن حلّ مشــكلته بمجــرّد الإيمان فقط، في حين تَمْثل أمامه كثيرٌ من الطرق المتعارضة والمتناقضة؟ إنّ هــذه الطرق المتناقضة تَمْثل حتى أمام الذين يعتنقون دِينًا بعينه؛ إنّهم يواجهون هذه الطرق ـ سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوا ـ ويجب أنْ يكون لهم موقفٌ معقولٌ تجاهها،

وعليهم أنْ يدرسوا ويقيّموا مدّعيات الخصوم وأدلتهم بنحوٍ دقيقٍ جدًا. يُضاف إلى ذلك أنّ الشخص الذي يريد أنْ يؤمن بدين ما ويتعلّق قلبه به لابد أن يكون مقتنعًا بصدقه قبل ذلك. هذا الأمر يعني لحاظ الصدق بوصفه نوعًا من الموضوع ..

المقدّمة

ذكرنا في الفصول السابقة، أنّ واحدًا من الأبحاث المهمّة والجدليّة في الإبستمولوجيا والمعرفة الدينيّة، هو السؤال القائل: هل يمكن التوصّل من طريق العقل إلى جانبٍ من القضايا والمعارف الدينيّة في الحدّ الأدنى؟ فهل الحصول على مثل هذه المعرفة من هذا المصدر أمرٌ ممكن؟ بل وفي رؤيةٍ أوسع، هل هناك مصدرٌ أو أداةٌ تجدي في الحصول على المعرفة الدينيّة؟ وهل الطريق إلى المعرفة مفتوحٌ أمامنا أم نحن نعيش في طريقٍ مغلقٍ، ونواجه في هذا الشأن انسدادًا معرفيًّا؟

إنّ الخوض في هذه المسألة ومحاولة العثور على حلٍّ لها، له جذورٌ تاريخيّةٌ قديمةٌ وعريقة؛ فهناك كثيرٌ من المتكلِّمين والفلاسفة في حقل التفكير المسيحي،[1] من الذين كانوا منذ القدم يقولون بأنّ العقل إنّما يعمل على توثيق مفاد إيماننا ومحتواه لا أكثر، وفي المقابل هناك طائفةٌ منهم قالت بتعارض العقل مع التعاليم الدينيّة، واعتقد هؤلاء بأنّ العقل ليس له طريقٌ إلى المعرفة الدينيّة، بل إنّ تلك التعاليم تتعارض وتتنافى مع العقل أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنّه من وجهة نظر هذه الطائفة من المفكّرين المسيحيين، لا يمكن التعرّف بوساطة العقل على أيٍّ من التعاليم الدينيّة.

وبالتزامن مع عصر النهضة والاستناد إلى العقل، شاع اللاهوت القائم على

---

١. جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطا؛ وحسين زاده، فلسفه دين، الفصل الأول؛ وحسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، ص ٩٣ ـ ١٠٤.

العقل في أوروبا أيضًا، وفي ضوء هذه الرؤية يجب إثبات التعاليم الدينيّة من طريق العقل، وإنّما يتمّ اتباع الدِين حيث يمكن إثبات تعاليمه من طريق الأدلّة العقليّة. إنّ هذا الاستناد الذاتي إلى العقل أو القول باستقلاليّة العقل قد حلّ محل الرأي التقليدي السائد، وأصبح ندًا عتيدًا له. وفي الوقت نفسه ذهبت طائفةٌ إلى اعتناق الاتّجاه القائل بعجز العقل عن إثبات التعاليم والمفاهيم الدينيّة والميتافيزيقيّة، ولا يمكن الاستناد إلى العقل في هذا النوع من القضايا.

وقد تواصل طرح هذه الأبحاث في فلسفة الدين والإلهيّات المعاصرة على نطاقٍ واسعٍ أيضًا؛ لذا نرى في التفكير الغربي تيّارًا متعدّد الاتّجاهات، وأنّ سالكي هذا التيّار يرون عجز العقل عن الوصول إلى التعاليم الدينيّة الاعتقاديّة، بما في ذلك وجود الله سبحانه وتعالى. إنّ العقل ـ من وجهة نظرهم ـ ليس له طريقٌ إلى المعرفة في هذه الحقول. ولكن لماذا عمدت طائفةٌ من المفكّرين الغربيين إلى اتّخاذ مثل هذا الاتجاه؟ فما هي المشكلة أو المشكلات التي واجهوها في فلسفة الدين، وأدّت بهم إلى هذه النتيجة؟

يمكن من خلال التتبّع في آثارهم بيانُ أحد أهم المشكلات التي واجهتهم وعدّوها غير قابلةٍ للحلّ،[1] وهو عدم تناغم الإيمان مع الدليل أو الاستدلال. إنّ هذه الرؤية تنشأ من قراءةٍ خاصّةٍ عن النزعة الإيمانيّة التي انشرت في القرنين الأخيرين، ومفاد هذه القراءة أنّ الدين والإيمان لا يقومان على المعرفة. وسوف نعمل في هذا الفصل على بحث هذا الرأي الإيماني الخاصّ وتقييمه بعد شرحه وبيانه.

---

١. تم بيان سائر المشاكل الأساسيّة الأخرى في هذا الكتاب.

عدم التناغم بين الإيمان والدليل

يمكــن طرح إشــكالٍ جوهريّ على قــدرة العقل واعتبــاره في حقل المعارف الدينيّــة. إنّ هذا الإشــكال يقوم على أســاس الرؤية الإيمانيّة لســورين كركيغارد وأتباعــه وأولئــك الذين تأثّروا بآرائــه بنحوٍ وآخر؛ من ذلك ـ على ســبيل المثال ـ أنّ تيار الفلسفة الوجوديّة، قد أسّــس لاتجاه أو نحلة الوجوديّة المسيحيّة الكلاميّة والمتكلِّمين المعاصرين البارزين من أمثال: رودولف بولتمان، وكارل بارث، وبول تيليش، حيث قام كلّ واحدٍ منهم بتأسيس نحلةٍ كلاميّةٍ خاصّة، من قبيل: اللاهوت الأورثودوكسي الحديث. وعلى الرغم من أنّ هذا الإشــكال لا يختصّ بالعقل، بل يشمل كلّ دليلٍ غيره، فإنّ مصداقه الأهم هو العقل. يمكن بيان الإشكال المذكور على النحو الآتي:[1]

إنّ إقامــة الإيمان على الاســتدلال ـ الأعمّ من الاســتدلال التاريخي والعقلي وغيرهمــا ـ يُعدّ أمرًا خاطئًــا؛ بل يجب أنْ يكون الإيمان هو الأســاس والمبنى؛ لأنّ

---

١. في ضوء الاستعانة بالمصدر الآتي:

Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments, V.I, p. 189 – 251; Kierkegaard, Fear and Trembling and The Sickness Unto death. Peterson & …, Reason and Religious Belief, p. 45 – 48; Copleston, A History Of Philosophy, V. 7, p. 339 – 351; Macie, Miracle of Theism, p. 210 – 216; Pojman (ed), Philosophy of Religion The Logic Subjectivity.

ويُنظر أيضًا: كركيغارد، ترس ولرز؛ وكركيغارد، انفسي بودن حقيقت است، ص ٦٢ ـ ٨١. (إنّ هــذا المقال عبارة عن ترجمة لفصلٍ مــن كتــاب: Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments)؛ تيليش، پويايي ايمان، ص ١٦ ـ ١٧.

كلّ استدلالٍ يقوم على مبادئ ومقدّماتٍ خاصّة، ومن دون القبول بهذا النوع من المقدّمات يكون الاستدلال مستحيلًا وغير منتجٍ، وإنّما يكون الاستدلال ممكنًا ومنتجًا إذا كان المُستدِل والمُستدَل له يقبلان بمقدّمات الاستدلال؛ إذ لا يمكن الاستمرار في مسار إثبات المقدّمات إلى ما لا نهاية، بل يجب أنْ ينتهي هذا المسار إلى مبادئ أساسيّة، وهذه المبادئ ـ سواء أكانت بديهيّة أم مسلّمة ومفروضة ـ لا تحتاج إلى إثباتٍ واستدلال. إنّ الاعتقاد والإيمان بالعقائد الأساسيّة ـ كالاعتقاد بوجود الشجرة وخضرة أوراقها وما إلى ذلك ـ أمرٌ أساسي. ومن هنا فإنّ الإيمان بالأصول الاعتقاديّة للدين أصلٌ موضوعيٌّ ومبنى لحياة الشخص؛ وعلى هذا الأساس لا ينبغي تقييمه واختباره بوساطة العقل. إنّ اختبار الإيمان والعقائد الدينيّة بوساطة معايير العقل وما إلى ذلك غير صحيح، وهو ناشئٌ من فقدان الإيمان الصحيح؛ إذ لو اختبرنا الإيمان والعقائد الدينيّة بالعقل والعلوم التجريبيّة والمنطق ونظائر ذلك، نكون في الواقع قد عبدنا العقل والعلوم التجريبيّة والمنطق وما إلى ذلك، وليس الله.

يذهب سورين كركيغارد إلى الاعتقاد بأنّ التعبير عن المسيحيّة وتفسيرها بالعقلانيّة، وتحويلها إلى مفهوم، يعدّ سوء فهمٍ للمسيحيّة. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه يشنّ هجمةً شعواء على اختبار الإيمان والعقائد الدينيّة من طريق الأدلّة والشواهد؛ وبذلك فإنّه لا يمكن التعرّف ـ من وجهة نظر سورين كركيغارد وأنصاره ـ على العقائد الدينيّة بوساطة العقل، وذلك لأنّها إمّا أنْ تحارب العقل أو تتنكر له، ولا يوجد في هذه الحياة رؤية أبعد من الإيمان، ولا يمكن بيان الإيمان بالعلم النظري وتحويله إلى معرفة.

إنّ الإيمان رهنٌ بركوب الخطر؛[١] فلــو لم تكن هناك مجازفةٌ في البين، لن يكون هنــاك إيــمان؛ لإنّ الإيمان عبارةٌ عن تضادٍّ بين الحماســة الداخليّــة المطلقة في العالم الداخــلي للفرد، وبين عدم اليقين العينيّ، ولو أمكن لشــخصٍ أنْ يدرك وجود الله على نحوٍ عينيّ وموضوعيّ،[٢] فإنّه لا يعود مؤمنًا. ولمّا لم تكن لدينا القدرة على ذلك، يجــب أنْ نؤمن.[٣] إنّ قصة النبي إبراهيم عليه السلام وتضحيتــه بولده امتثالًا لأمر الله من أبرز مصاديق هذه المجازفة وركوب المخاطر؛ فإنّه عليه السلام من خلال خروجه على حكم العقــل والأخلاق، ومن خلال إيمانه المطلق واستســلامه لأمر الله في الرؤيا، تمكّن مــن تقحّم دائرة الخطر، والخروج منها في نهاية المطاف مرفوع الرأس. إنّ ســورين كركيغارد يؤكّد كثيرًا أهميّة هذه القصّة ومســألة الأمر بذبح الولد، الذي هو حكمٌ مناقضٌ للعقل والأخلاق.

إنّ حقيقة أنّ الإنسان مسؤولٌ عن إيمانه أو عدم إيمانه إلى الأبد، تثبت أنّ الإيمان ليس قبولًا لنتيجة اســتدلالٍ وتســليمًا له، بل هو قفزة. ولكن ما الذي نعنيه بكون الإيــمان قفزة؟ لقد مثّل ســورين كركيغارد في شرح ماهيّة القفــزة قائلًا: إنّ الذي يقفز من شــاهقٍ نحو الأســفل في ليلةٍ حالكة الظلام، قد يسقط في حوض ماء، أو على سريرٍ وثير، وقد يســقط على حجارةٍ قاســيةٍ أو على رماحٍ قاتلةٍ، أو غير ذلك، ولا فضل لك فيما لو علمت أنّك ســوف تقفــز في حوضٍ مليءٍ بالماء، وإنّما الفضل

---

١. تيليش، پويايي ايمان، ص ٣٤، وص ٣٢ ـ ٣٨؛ بيترسون و...، عقل واعتقاد ديني، ص ٧٨ ـ ٨١.

2. Objective

3. Kierkegaard, Concluding *Unscientific Postscript to Philosophical Fragments,* p. 182.

كلّ الفضل يكمن في أنْ ترمي بنفسك من شاهقٍ وأنت لا تعلم ما إذا كان ذلك الحوض مليئًا بالماء أو كان خاليًا منه؛ ومع ذلك تخاطر وترمي بنفسك نحوه من ذلك الشاهق؛ ومن هنا فإنّ الإيمان من وجهة نظره هو المجازفة وركوب الخطر. إنّ الإنسان في خوفٍ وفزعٍ دائم، وهذا الأمر معلولٌ لعدم غفران الخطيئة الأولى.

إنّ هذا الرأي يقوم على أساس هذا المبنى المعرفي القائل بأنّ الباحث في التحقيقات العقليّة، إنّما يقترب من الواقع بنحوٍ أكبر، لا أنّه يحصل على ذات الواقع ويتمسّك به؛ إذ هناك على الدوام شواهد وأدلّة تؤثّر في التصديقات، وهذا يعني أنّ الإنسان لا يستطيع أنْ يتّخذ القرار بشأن مسألةٍ ما، بل عليه أنْ يعلّق إيمانه إلى حين بحث سائر الشواهد والأدلّة الأخرى. إنّ الإنسان الذي يقلق بشأن روحه، يعلم أنّه يضيع في كلّ لحظةٍ يقضيها من دون الله سبحانه وتعالى؛ وعليه فإنّ النزعة الإيمانيّة وحدها هي الخيار الصحيح.

إذًا، لّما كانت الأدلّة لا تؤدّي إلى نتيجة، فإن الطريق إلى الإيمان هو أن تؤمنوا من دون دليل، بل إذا كان هناك من دليلٍ فإنّ الإيمان سوف يصبح مستحيلًا. إنّ الإيمان يستلزم التعهّد وركوب المخاطر وخوض اللجج، وإن الإيمان نوعٌ من القفزة في المجهول؛ لذا يتعيّن عليك أنْ تخوض في داخل الإيمان من دون أنْ يكون لديك أيّ دليلٍ على صدق ما تعتقد به. وعليه فإنّ الشكّ ينسجم مع الإيمان، بل يمثل ركنه الرئيس؛ وذلك لأنّ الإيمان هنا يعني التعلّق اللاحق، وأنّ الشك الكامن في الإيمان لا ينظر إلى الحقائق والواقعيّات. إنّ الشك في الإيمان يختلف عن الشكّ في التحقيقات العلميّة. إنّ معنى الإيمان هناك يعني الاعتقاد بصدق شيءٍ، وهنا ينسجم الشكّ مع الإيمان. ويمكن إيضاح النقطة الأخيرة من خلال الاستعانة بأقوال سورين كركيغارد، على النحو الآتي:

يميّز كركيغارد بين الرؤية الموضوعيّة والرؤية الذاتيّة، فإن الرؤية أو الفكرة الموضوعيّة إنّما تُطرح إذا لُحظ الصدق بالنسبة إلى الفاعل المعرفي المرتبط به، وأمّا الرؤية الذاتيّة فهي إنّما تُطرح إذا وجّهَ التفكير أو الرؤية إلى التعلّق على نحوٍ ذاتي. إنّ سورين كركيغارد يلاحظ هاتين الجهتين بشأن النظر إلى الله تعالى؛ فإنّ الشخص الذي يعبد الله بقلبٍ ملوَّثٍ، إنّما يعبد الوثن في الحقيقة والواقع، وإنّ الشخص الذي يعبد الوثن بقلبٍ طاهرٍ ونقيّ، إنّما يعبد الله. فمن وجهة نظره ليس اللحاظ الموضوعي لصدق عقيدة إنسانٍ وكذبها هو الذي يحظى بالأهميّة، وإنّما المهم هو اللحاظ الذاتيّ وكيفيّة الارتباط والتعلّق. وعلى حدّ تعبير بول تيليش: إنّ الصدق الذي يجب لحاظه في حقل الإيمان الديني هو الصدق الذاتي الذي هو ذات التعلّق اللاحق، وليس صدق الموضوع أو كذبه. ومن هنا فإنّ التمايز بين لحاظ الصدق يكمن في نوع الموضوع والذات في كيفيّة (how) الشيء، وحقيقته (what). في لحاظ الصدق على نحو الذات، يكون الالتفات إلى الكيفيّة، وفي لحاظها بنحو الموضوع يكون الالتفات إلى الحقيقة في أيّ شيءٍ، أو ما يكون عليه ذلك الشيء.[1]

إنّ التوماويين هم من أصحاب النزعة الإيمانيّة أيضًا، لكنّ نزعتهم الإيمانيّة تختلف عن النزعة الإيمانيّة عند كركيغارد؛ فإنّ الإيمان من وجهة نظر توما الأكويني على الرغم من قيمته العالية، هو أدنى من العقل، وإنّ على الإنسان أن يعمل ما استطاع على توظيف عقله، ولا يحقّ له الاستناد إلى الإيمان إلا حيث لا يوجد دليلٌ عقليّ في البين. وأمّا من وجهة نظر سورين كركيغارد فإنّ هذا الرأي بشأن الإيمان يُعدّ مجانبًا للصواب؛ لإنّ الإيمان عنده من أسمى الفضائل، وهو الذي يصنع منا

1. Macie, *Miracle of Theism*, p. 211 – 212.

نحن البشر إنسانًا قبل أيّ شيءٍ آخر، وليس العقل، بل إنّ العقل يحول دون ازدهار الإيمان في وجودنا.

وبذلك فإنّه أولًا: لا يمكن بناء المعتقدات الدينيّة على أساس الأدلة العقليّة والتاريخيّة وما إلى ذلك. وثانيًا: حتى إذا أمكن ذلك، لا ينبغي الرضوخ له،[1] ولا ينبغي البحث عن دليلٍ أو برهان؛ إذ البرهان يقدّم لِمَنْ؟ فالمؤمن لا يحتاج إلى دليل، والذي لا يؤمن لن ينفعه الدليل. إنّ العقل عدوّ الإيمان، وإن الإيمان واليقين لا ينسجمان، ولمّا كان سبيل الاستقامة والفلاح ينتج من الإيمان الحماسي اللامتناهي، فيجب الابتعاد عن اليقين. وحتى إذا أمكن الحصول على اليقين، فإنّ قيام الإيمان على الاستدلال ـ الأعم من الاستدلال التاريخي والعقلي ونظائر ذلك ـ غير صحيح؛ وذلك لأنّ كثيرًا من الأمور التي جزمنا بها، ثم اتّضح لنا بعد ذلك أنّها لم تكن سوى ضربٍ من الجهل.

إنّ رأي سورين كركيغارد يقوم من جهةٍ على الأصل المعرفي والإبستمولوجي القائل بأنّه لا يمكن الحصول على اليقين من طريق الاستدلال العقلي، والبحث والتحقيق التاريخي؛ ومن هنا فإنّ البحث العيني أو على نحوٍ موضوعيّ بشأن المسيحيّة، يمثل فهمًا خاطئًا. ومن جهةٍ أخرى فإنه قد افترض أصلًا ثانيًا وهو أنّ المسيحيّة رهنٌ بالعزم واتّخاذ القرار، ومن هذه الناحية أيضًا لا يُعدّ البحث والتحقيق في المسيحيّة ـ في ضوء المنهج العيني أو الموضوعي ـ فهمًا صحيحًا للمسيحيّة. إنّ الأبحاث التاريخيّة أو الفلسفيّة بشأن المسيحيّة ليست أبحاثًا من النمط الذاتي، وإن الحقيقة ـ عند الباحثين والمحقّقين الذين يحقّقون بهذا النحو ـ لا يتم بيانها كما لو كانوا مالكين حقيقيين لها.

---

١. لغنهاوزن، «إيمان گروي»، ص ١٠٧.

لا يمكن الوصول إلى اليقين بوساطة التحقيق العيني أو على نحوٍ موضوعيّ بشأن المسيحيّة، وبحث حقيقتها التاريخيّة؛ لإنّ بحث المسيحيّة من طريق الوثائق والمستندات التاريخيّة، لا يعدو في نهاية المطاف أنّ يكون شيئًا أكثر من التقريب والتخمين، والتقريب والتخمين أضعف من أنْ يمكن لشخصٍ أنْ يُقيم سعادته الأبديّة عليه. إنّ المحقّق الذي يكون لديه مجرّد تعلّقٍ تاريخيّ بالحقيقة المسيحيّة، يبدأ عمله بحماسٍ واشتياقٍ بالغين، ويقوم بأبحاثٍ وتحقيقاتٍ مهمّة طوال سبعين سنة من عمره، ثم قبل أسبوعين من حلول أجله يعثر على وثيقةٍ وسندٍ جديدٍ يؤثر على جميع معطيات أبحاثه وتحقيقاته السابقة، ويلقي ضوءًا جديدًا على جميع تلك التحقيقات. إنّ مثل هذا الشخص يقف في النقطة المقابلة لذلك الشخص الذي يكون لديه تعلّقٌ بالسعادة الأبديّة، وحماسٌ مطلقٌ لها.

وعلى هذه الشاكلة فإنّ متعلّق الإيمان ليس قضيّةً واحدةً، بل هو الحقائق الخارجيّة. وإنّه لَمِنْ سوء فهم المسيحيّة أنْ نعمل على تحويل ذلك إلى مفهومٍ أو قضيّة. وهذا هو الخطأ الذي ارتكبه أوغسطين وتوما الأكويني عندما قالا بأنّ متعلّق الإيمان عبارةٌ عن قضيّةٍ دينيّة.

لقد صرّح سورين كركيغارد بأنّ إثبات الكتاب المقدّس لا يفتح طريقًا نحو الإيمان، كما أنّه لا يحدث إشكالٌ بردّه وإبطاله، فما هي النتيجة التي يمكن الحصول عليها لو تمّ إثبات اعتبار النصوص المقدّسة بنحوٍ محكمٍ للغاية؟ هل سيصبح غير المؤمن أقرب إلى الإيمان؟ الجواب هو: كلا. فإنّه لن يقترب من الإيمان ولو بمقدار أنملة؛ وذلك لأنّ الإيمان لا يحدث بوساطة التحقيقات النظريّة، بل على العكس من ذلك فإنّ هذه الطريقة (الطريقة الموضوعية) تُفقد الإنسان شوقه وقلقه المطلق الذي

يمثل الشرط اللازم والضروري في الإيمان؛ لذا فإنّ اليقين هو من ألدّ أعداء الإيمان وأخطرهم، وعدم اليقين مرشدٌ نافع. إنّ الإيمان واليقين لا ينسجمان؛ إذ لو فقدتم الحماس والشوق، فسوف يزول الإيمان؛ وذلك لأنّ اليقين والحماس لا ينسجمان. ومن ناحية أخرى مثلما كان غير المؤمن لا يقترب من الإيمان خطوةً واحدةً بتأثير إثبات اعتبار الكتاب المقدّس، كذلك يكون الأمر لو افترضنا أنّه يمكن للمخالفين أنْ يثبتوا أنّ الكتاب المقدّس ليس وحيًا وإنّما هو من صنع يد البشر وتأليفهم، وأنّه يفتقر إلى الانسجام والتناغم، فإنّ المسيحيّة لن تزول، وإنّ إيمان المؤمن لا يواجه تهديدًا ولا ينهار؛ إذ لو أنّ المؤمن كان قد أقام شؤونه الإيمانيّة على أساسٍ من الأدلّة والبراهين، فإنّه سيكون حاليًا على شفير فقدان إيمانه، لكنّ الإيمان لا يقوم على أساس الدليل سواء أكان ذلك الدليل تاريخيًا أم فلسفيًّا. وعليه فإلى أيّ شخصٍ يقام الدليل والبرهان في اللاهوت النظريّ؟ إنّ الإيمان لا يحتاج إلى برهان، بل عليه أنْ يعدّ البرهان عدوًا له؛ وذلك لأنّ الاستدلال واليقين مضرّان بالإيمان. إنّ الإيمان عندما يتناقص بحيث لا يعود بالإمكان تسميته إيمانًا، عندها سوف يحتاج إلى البرهان، لكنّ الحماسة والشوق لا ينسجمان مع اليقين.

وعلى هذا الأساس عندما يجري البحث والتحقيق حول موضوع الإيمان بأسلوبٍ موضوعيّ، ويتم التخلّي عن السير الباطنيّ والبحث الذاتيّ، لن يكون بإمكان الإنسان أنْ يتّخذ قرارًا حماسيًّا بالإيمان. في البحث العينيّ أو الموضوعيّ تكمن المسألة في السؤال القائل: هل الشيء العينيّ والموضوعيّ إلهٌ حقيقيّ؟ وأمّا في البحث الذاتي، فتكون المسألة على النحو الآتي: هل يرتبط الإنسان مع حقيقةٍ بنحوٍ يكون ارتباطه بها إلهيًّا حقًا؟ في معرفة الله على نحوٍ موضوعيّ تكون هناك كثيرٌ

من المشاكل النظريّة والمنطقيّة، لكي نعثر على الله بهذه الطريقة. إنّ الزمان يمضي مسرعًا. وإنّ كلّ لحظةٍ تمضي من دون الله، تكون لحظةً ضائعةً ومفقودةً. إنّ مسألة الارتباط بالله مهمّةٌ إلى هذا الحدّ. إنّ الله في هذا الطريق يصبح أصلًا ضروريًّا[١] قطعًا؛ فهو أصلٌ موضوعيٌّ ضروريٌّ يخلّص الحياة من العدميّة والفراغ.

إنّ التمايز بين الحسن والقبيح، وبين الحقيقة والخطأ، وكذلك أصل التناقض، إنّما يكتسب معناه في البحث والتحقيق العيني، بيد أنّه يتحقّق في السير الباطني أو البحث الموضوعي للتصميم وعقد العزم والالتزام، ومن الخطأ البحث عن الأمور المذكورة في هذه المساحة. إنّ الإيمان في تقابلٍ دقيقٍ بين الحماسة وعدم الحدّ والحصر للسير الباطني واللايقين الموضوعي. ومن هنا لو أمكن لي أن أتعرّف على الله بأسلوبٍ عينيّ (خارجي) لن أكون معتقدًا به، بل لما كنت لا أستطيع التعرّف عليه بهذه الطريقة، يجب عليّ أنْ أؤمن به.

ومن خلال ضمّ الحقيقة السرمديّة واللازمنيّة إلى الفرد الوجودي والزمني يحدث التناقض؛ أن تكون الحقيقة السرمديّة واللازمنيّة قد نزلت إلى دائرة الزمان، وأنْ يكون الله قد دخل إلى ساحة الوجود، ونشأ وترعرع وكبر لا يُعدّ أمرًا معقولًا، وفي هذا التناقض لا يتحقّق الإيمان إلّا من خلال المجازفة وركوب أمواج الخطر. إنّ متعلّق الإيمان ليس هو الأمر المعقول الحاصل من طريق الشواهد، بل هو أمرٌ غير معقول. إنّ المسيحيّة متناقضةٌ؛ لأنّها تدّعي أنّ ذات تلك الحقيقة السرمديّة وغير الزمنيّة قد تسللت وحلّت في دائرة الزمان. إنّ هذه المسألة ليست معقولةً بالنسبة إلى البشر، بيد أنّ هذه المسألة ذاتها من حيث الموضوع حقيقة، وتنتهي إلى الحماسة

---

1. Postulate

والاشــتياق، وأنّ التناقض والحماسة متناغمان ويناسب كلّ واحدٍ منهما الآخر على نحوٍ تامّ.

يُقيم سورين كركيغارد دليلًا على هذا المدعيات، ويثبت نزعته الإيمانيّة الخاصّة بأدلّةٍ عقليّة، ويمكن استخراج هذه الأدلة من تضاعيف كلامه.[١]

نقد ومناقشة

بغــضّ النظــر عن التناقضــات الموجودة في آثــار وأعمال ســورين كركيغارد وأنصــاره، ومع غضّ الطرف عن أنّ كلماتهم زاخــرةٌ بالتعارض والتناقض، هناك كثيرٌ من الانتقادات الواردة عليهــم، ويمكن العثور على كثيرٍ من النقاط الغامضة والمبهمــة في أقوالهــم وكلماتهم، وفيما يأتي نلقــي نظرةً عابرةً عــلى بعض أهمّ تلك النقاط:[٢]

الإيمان والطرق المتعارضة

إنّ الذي يريد أنْ يؤمن أو الذي يريد أنْ يقيم إيمانه على أساسٍ عقليّ، كيف يمكن حلّ مشــكلته بمجرّد الإيمان، والحال أنّ أمامه كثيرًا من الطرق الملتوية والمتعارضة

---

١. لقد عمد روبرت آدامز في مقالةٍ له إلى اســتخراج ثلاثة أدلّةٍ من كلمات سورين كركيغارد للردّ عــلى البحث الموضوعي لإثبات النزعة الإيمانيّة المفرطة، بعنوان: (دليل التقريب والتخمين)، و(دليل التعويق)، و(دليل الحماســة)، ويردّ عليها بأجمعها. للمزيد من الاطلاع، يُنظر: آدامز، «أدله كركگور بر ضد استدلال آفاقي در دين»، ص ٨٢ ـ ١٠٣.

٢. من الجدير ذكره أنّه لا يســعنا البحث حول الانتقادات المطروحة بالتفصيل، ســوف تكون لنا نظرةٌ عابرةٌ، وأشــبه بذكر الفهرسة ورؤوس العناوين. وبطبيعة الحال فإنّ الانتقادات الناظرة إلى مبنى في علم المعرفة والإبستمولوجيا، قد تمّ بحثه في موضعه بالتفصيل، وتم إثبات الرؤية المقبولة والمختارة.

والمتناقضة؟ إنّ هذه الطرق المتعارضة تظهر حتى أمام الذين قد اعتنقوا دينًا بعينه؛ فإنّ هؤلاء سـواء أرادوا أم لم يريدوا سـوف يواجهون أديانًـا ومذاهب متعارضةً ومتناقضةً، ويتعيّن عليهم أنْ يحكموا بشـأنها، ويدقّقـوا في مدّعياتها ويعملوا على نقدها وتقييمها. كيف يمكن التمييز بين الدين الحقّ والمذاهب الخرافيّة؟ لا يمكن العمـل على جرح أدلّـة كلّ واحدٍ من هـذه المذاهب وتعديلهـا، وبيان الصحيح والسـقيم منها إلّا بميزان العقل. ولولا العقل لما أمكـن ترجيح كفّة دينٍ على كفّة دينٍ آخر. فالعقل هو الذي يسـتطيع اختبـار صحّة المباني وضرورات ومحظورات الأديان، ويحكم على استقامتها أو عدم استقامتها. إنّ مشكلة الوجوديين المسيحيين، واللاهوتيين الأورثودوكسيين الجُدد، وجميع الذين تمسّكوا برؤية سورين كركيغارد في الدفـاع عن النزعة الإيمانيّة، تكمن في أنّهم كانـوا قد أخلصوا الخضوع والتبعيّة للمسيحيّة المحرّفة، ثم صاروا بصدد تأويلها وتبريرها وإيجاد المعاذير لها.

ومن هنا فإنّ الإيمان يقوم على المعرفة، وإنّ للمعرفة والعلم بمحتوى الأصول الاعتقاديّة دورًا محوريًّا في تحقّق الإيمان وبقائه واستمراره. إنّ اختبار عقائد الدين من طريق المعايير العقليّة ليس صحيحًا فحسب، بل هو الخيار العقلي الوحيد والممكن؛ ومن هنا فإنّ النصوص الإسـلاميّة تدعونا إلى التعقّل والتفكّر والتدبّر. إنّ التعقّل والتدبّر والتفكّر تُمهّد الطريق أمام الإيمان الديني، إلّا إذا كان الدين المحرّف يطلب منا الإيمان بتعاليمه الخرافيّة، وأن نذعن لعقائده المحرّفة بأعينٍ عمياء وآذانٍ صمّاء.

وإنّ الاستناد إلى العقل أو سائر مصادر المعرفة ليس عبادةً للعقل أو الحسّ وما إلى ذلك؛ فإن هذا الاتهام ينشـأ من عدم الإدراك الصحيـح لمنزلة مصادر المعرفة، وعـدم تحليلها بنحوٍ صحيح. فهل إذا سـألنا شـخصًا ولو صبيًّـا عن عنوان بيت

سورين كركيغارد أو بول تيليش أو بولتمان أو غيرهم، و أخذنا نبحث عن العنوان استنادًا إلى قول ذلك الشخص في أزقة القرية أو المدينة، هل سيكون سلوكنا سؤالًا من ذلك الشخص؟

الإيمان والمعرفة

إنّما يمكن أن يكون للشخص إيمانٌ وتعلّقٌ بدينٍ من الأديان، إذا كان قد أقرّ بصدقه قبل الإيمان به، وهذا يعني لحاظ الصدق بشكلٍ موضوعيّ، ولا فرق في هذه الناحية بين الشخص المؤمن، والشخص الذي يريد أنْ يؤمن. إنّما يمكن الإيمان بدينٍ أو مذهبٍ أو شخصٍ، إذا كانت الأسس المعرفيّة لتعاليمه ومدّعياته متينةً ومحكمةً. إذا كان الشخص متعلّقًا بمدّعيات فرقةٍ أو دينٍ خاصٍّ وقام بتصديقها، فإنّ تعلّقه وإيمانه سوف يتزلزل عند رؤية التناقض أو العثور على نقضٍ واحدٍ فيه؛ كما لو أنّ شخصًا أظهر لك صنوفًا من الحبّ والهيام ليجعلك متيّمًا به، ثم يتبين لك بعض الشواهد والأمارات الدالّة على كذب مدّعاه وزيف حبّه، عندها سوف يزول حبّك له، ويتحوّل إلى ضغينة. يمكن اختبار هذه الواقعيّة والوصول إلى هذه النتيجة وهي أنّ حبّك وتعلّقك به ناشئٌ من أنّك كنت تعدّ صدقه فيما يظهره من الحبّ والهيام، ومن خلال الشكّ والترديد في صدق مدّعياته والشكّ في تطابقها مع الواقع، سوف يتحوّل الإيمان إلى شكّ. ومن هنا سوف تنسحب أقدام الصدق من الناحية الموضوعيّة إلى داخل الحلبة، ويعمل الشخص على تقييم المدّعيات المطروحة، وإذا لم يتمّ إثبات هذه المدعيات، فإنّ الإيمان والتعلّق سوف يتزعزع ويهتز عند ظهور أدنى شكٍّ أو ترديد؛ ومن هنا فإنّ الشكّ لا يجتمع مع الإيمان. إنّ الشكّ في شيءٍ مع الإيمان به، من جهةٍ واحدةٍ ومن لحاظٍ واحد، حالتان متنافرتان،

ولا يمكن لأيٍّ منهما أنْ يجتمع مع الآخر. إنّ لحاظ الموضوع لا يمكن أنْ يخلّصنا من لحاظ الذات.

التمسّك بالاستدلال

لماذا يجب تقبّل المجازفة والخطر، والعمل في دائرة الشك واليقين؟ إذا كان الدليل على ذلك هو حساب الاحتمالات القائل بأن خوض هذه المجازفة إذا كانت نتيجته تطابق الإيمان مع الواقع ترتب على ذلك ربح، وإذا لم يؤدّ إلى تطابق بين الإيمان والواقع، لم يكن في ذلك خسارة. كان هذا في حدّ ذاته استدلالًا عقليًا. وعلى هذا الأساس فإن عقلانية الإيمان ومعقولية ركوب الخطر وخوض المجازفة، يقوم على العقل والاستدلال العقلي. إذا كان القبول بالخطر وعقلانية الإيمان من دون دليل، لن يكون ذلك معقولًا ولا ينبغي للشخص أن يقوم بأمر غير عقلاني أو يرضخ لشيء غير معقول.

ومن هنا فإنّ من بين التناقضات الموجودة في كلمات أنصار هذه الرؤية، هي أنّهم يرفضون قيام الإيمان على الأدلة والبراهين العقليّة من ناحية، ومن ناحيةٍ أخرى يتشبّثون بأذيال الأدلّة العقليّة لترجيح اختيار فرضيّة الإيمان. ومن ذلك ـ على سبيل المثال ـ يستدلّ سورين كركيغارد على ترجيح واختيار الإيمان، قائلًا:

> «إنّ الذي يقلق على روحه، يدرك أنّ كلّ لحظةٍ تمضي من دون الله، تكون لحظةً ضائعةً ومفقودةً. وعليه فإنّ الخيار الصحيح والوحيد هو الإيمان».

وبذلك فإنّه يكون قد أقام الإيمان على العقل، ويستند في إثباته إلى الاستدلال؛ في حين أنّ خفض أو تبديل المسيحيّة إلى مفهوم وإثباته من طريق إقامة الاستدلال

عليه، ليس صحيحًا من وجهة نظره.

من الجدير ذكره أنّ هذا الكلام إذا تمّ تفسيره على أساس حساب الاحتمالات، كان كلامًا صحيحًا، وهو في حدّ ذاته نوعٌ من الاستدلال. وبطبيعة الحال فإنّ نتيجة هذا الإيمان لا تقوم على قراءتهم الخاصّة عن المسيحيّة، وإنّما هو اعتقاد بوجود الله والإيمان به.

قيام إيمان النبيّ إبراهيم عليه السلام على المعرفة

إنّ قصّة النبي إبراهيم عليه السلام ليست أصلًا اعتقاديًّا، ولا هي قضيّة أخلاقيّة، ولا هي حكمٌ عمليّ؛ بل هي حادثةٌ تاريخيّةٌ نقلتها الكتب السماويّة، وإنّ هذه الواقعة كانت بعد تعهّد النبيّ إبراهيم وإخلاصه للدين. لو أنّ النبي إبراهيم عليه السلام قد باشر ذبح نجله بتوجيهٍ من الوحي، وكان ذلك منه امتثالًا لأمر الله، كان ما قام به مستندًا إلى الأصول العقلانيّة؛ فهو قبل ذلك كان مؤمنًا ومعتقدًا بوجود الله ووحدانيته وحكمته وعدله؛ ولذلك فإنّه يستسلم لأمر الله؛ إذ يعتقد بوجود مصلحةٍ في هذا الأمر الذي يتنافى مع الأحكام الإلهيّة الأخرى.

يضاف إلى ذلك أنّ قصّة خوض النبي إبراهيم عليه السلام لهذا الاختبار الصعب ـ على تلك الدرجة المعرفيّة ـ أهي قابلةٌ للتكرار بالنسبة إلى الأشخاص العاديين؟ ولأيّ شخصٍ من غير الأنبياء والأولياء الإلهيين البارزين، جرت هذه الاختبارات القاسية؟[1] وهل من العقلانيّة اللجوء إلى هذا النوع من الاختبار بالنسبة إلى الأشخاص الذين هم في بداية الطريق؟ وهل الاختبارات في المرحلة الابتدائيّة تتساوى مع الاختبارات في المراحل التخصّصيّة؟

---

١. لا تقس نفسك على أعمال الأخيار.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ تسليم النبي إبراهيم عليه السلام لأمر الله كان بعد تعهّده وخضوعه لمضمون الوحي. إنّ إيمان النبي إبراهيم عليه السلام كان قائمًا على المعرفة؛ فإنّه بالعلم الحضوري أو الشهود قد رأى الله وخطاب الله والرسالة الإلهيّة، ثم واجه في كبر سنّه واحدًا من أعقد الاختبارات الإلهيّة.

إنّ القرآن الكريم يذكر احتجاجات النبي إبراهيم عليه السلام وبراهينه وأدلّته على إبطال ألوهيّة لأغيار وربوبيّتها، وإثبات ربوبيّة الله سبحانه وتعالى، بالإكبار والثناء، ويؤيّد أسلوبه ومنهجه في الهداية والتوجيه. وعلى هذا الأساس فإنّ منهج النبي إبراهيم عليه السلام وأسلوبه في دعوة الآخرين إلى الدين، كان من طريق الاحتجاج والاستدلال، فإنّه كان ينشد الدعوة إلى الإيمان من طريق الاستدلال، وكان يروي عقل الإنسان بالمعرفة الاستدلاليّة والاحتجاج.[1]

وإن القضايا التعبّدية في الدين بعد الإيمان لا ينافي ذلك أنْ تقوم على العلم والمعرفة أو التعقّل والعقلانيّة، بل إنّ التعبّد في الإسلام يعود بجذوره في الأساس إلى التعقّل، وإنّ القضايا التعبّدية والأحكام التوقيفيّة تقوم على أسسٍ يقينيّةٍ ثابتة. وعلى هذا الأساس وبالنظر إلى ما تقدّم، فإنّ الشخص إذا كان في بداية الطريق، ويريد أنْ يؤمن، أو الشخص الذي لا يكون إيمانه مستندًا إلى أساسٍ عقلي، كيف يمكن حلّ مشكلته بمجرّد الإيمان أو التمثيل بقضيّة اختبار أحد أبرز الأشخاص المنتجبين من قبل الله سبحانه وتعالى؛ في حين أنّه يواجه متاهةً من الطرق الملتوية والمتعارضة والمتناقضة؟ وكيف يمكن له من خلال الاستناد إلى الإيمان أنْ يميّز بين الدين الحقيقي وبين الأديان الخرافيّة والزائفة، ويختار واحدًا من بين الطرق المتعارضة؟

---

١. البقرة: ٢٥٨؛ و الأنعام: ٧٤ ـ ٨٣، وغير ذلك.

إمكان التعرّف على العقائد من طريق المصادر المتعارفة

إنّ الادّعاء القائل بأنّ (العقائد الدينيّة بسبب مخالفتها للعقل أو تنكّرها له، لا يمكن التعرّف عليها بوساطة العقل)، لا يصحّ بالنسبة إلى أصول العقيدة الإسلاميّة. إنّ الأصول العقديّة الأساسيّة يمكن التعرّف عليها بوساطة الطرق المعرفيّة المتعارفة، بل حتى الفروع العقديّة يمكن التعرّف عليها بالطرق المتعارفة، من قبيل الدليل النقلي أيضًا. وعلى هذا الأساس يتمّ الاستناد في أصول المعارف العقديّة الإسلاميّة وفروعها إلى المصادر نفسها التي يتمّ الاستناد إليها في سائر المعارف البشريّة الأخرى؛ فبعضها يتمّ إثباته بالعقل والشهود، وبعضها بالعقل فقط، وبعضها الآخر بالدليل النقلي وما إلى ذلك.[1] ومن هنا يمكن تحويلها إلى معرفةٍ وعلمٍ نظريّ.

إنّ الإيمان ليس رهنًا بركوب الخطر؛ وذلك لأنّنا نرى الله بالعلم الحضوري وبشكلٍ يقيني. ومن هنا يمكن لنا الانصياع لأحكامه الخطيرة ونذعن لتكاليفه وتعاليمه، من قبيل الصلاة، والإحسان إلى الآخرين، وإنفاق المال، ومساعدة المحتاجين والعاجزين، وبذل الأرواح والأنفس في سبيل الله.

الإيمان والاتّجاهات النفسانيّة

إنّ التشبيه أو التمثيل المذكور لشرح ماهيّة الإيمان وكونه قفزةً نحو المجهول ليس صحيحًا؛ فإنّ العبرة والفن يكمن في أنْ نؤمن بما هو الحقّ والصحيح على الرغم من تعارضه مع الاتّجاهات النفسانيّة الخطيرة والرغبات الشهوانيّة، وفي هذا

---

١. تمّ بحث هذا المطلب في الفصل السابع بالتفصيل.

الاختبار العصيب والحرب الضروس نحتاج إلى فارسٍ مثل النبيّ يوسف الصدّيق عليه السلام . وقد تحدّث القرآن الكريم عن النبي يوسف عليه السلام واصفًا إيّاه بتلك العظمة ومقام العصمة؛ إذ يقول تعالى: ﴿...وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ...﴾[1] . وبذلك فإنّ سبب مقاومته واستقامته على الإيمان، وصموده في مواجهة الشهوات إنّما كان بسبب رؤيته لبرهان ربّه.

وعلى هذا الأساس فإنّ فنّ الاستقامة في الخلوات، والصمود في مواجهة نار الشهوات وعواصفها العاتية، وزخارف الدنيا ومظاهرها الخلّابة، هو الذي يرفع الأشخاص إلى ذرى الإنسانيّة وقمم العبوديّة والقرب من الله سبحانه وتعالى، وإنّ أدنى غفلةٍ سوف تمكّن الشهوات والأهواء من خداعهم وسحبهم إلى منحدر الحيوانيّة، والقذف بهم في مستنقع الشقاء الأبدي الآسن؛ فما أكثر الأشخاص الذين أدّى بهم الغرور والتكبر وحبّ الجاه والشهوة الجنسيّة والعصبيّة العمياء والأحقاد وسائر الأهواء النفسانيّة الأخرى، إلى الجحود وإلى إنكار الحقّ عن قصدٍ وعلمٍ! وعدد هؤلاء ليس بالقليل. أجل، إنّ الفن والعبرة تكمن في أن يتمكّن الإنسان ـ بعد معرفة الحقّ والتعاليم الصادقة والمتطابقة مع الواقع ـ من أنْ يؤمن على خلاف توجّهاته النفسانيّة وأنواع العصبيّة والحبّ والبغض، وأنْ يقاوم الأهواء النفسيّة المناهضة للحقّ والصواب.

الإيمان والخوف

يتعيّن على المرء أنْ يكون في خوفٍ وحذرٍ دائمين، بيد أنّ هذا الخوف والوجل لا

---

١. يوسف: ٢٤.

يعود سببه إلى المعصية الأولى، وإنّما هو خوفٌ ناشئٌ من أن تؤدّي الأهواء النفسانيّة إلى صدّه عن الحقّ بعد الإيمان بالله ومسؤوليته أمام الخالق سبحانه وتعالى، والخشية من أنْ يحبط الله عمله بسبب عدم إخلاصه لتعهّده الذي قطعه على نفسه أمام الله عز وجل. في ضوء التعاليم الإسلاميّة يحرم على الإنسان أنْ يقنط من رحمة الله، ولكن عليه في الوقت نفسه أنْ يعيش حالة ما بين الخوف والرجاء، نظرًا إلى استحقاقه السلوكي والفعلي، وما يتعلّق بالمصير أو حسن العاقبة، والنجاح في الاختبارات الإلهيّة، وصفح الله ومرضاته وعفوه ورحمته.

إمكان المعرفة الواقعيّة

إنّ هذا الرأي يقوم على هذا الأساس المعرفي القائل بأنّ المحقّق والباحث في الأبحاث العلميّة إنما يقترب من الواقع على نحوٍ أكبر، لا أنّه يصل إلى ذات الواقع بنحوٍ تامٍّ. إنّ كلًّا من هذا البناء، والمبنى خاطئان. إنّ بحث هذه المسألة وإثباتها يحتاج إلى بسطٍ واسعٍ للأبحاث المعرفيّة والأبستمولوجيّة المطلقة. وقد توصّلنا في ذلك البحث إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الإنسان يصل في المجموع إلى ذات الواقعيّة والظاهرة، لا أنّه يصل إلى مجرّد ظهورٍ لها، فهو يصل إلى الكينونة لا إلى الظاهر فقط.[1]

وجوب الذاتيّة

إنّ التنافي بين الإيمان والدليل كلامٌ جزافيٌّ واعتباطيّ، والأكثر جزافًا واعتباطًا

---

١. حسين زاده، الكتاب الذي بين يديك، الفصل الثاني؛ وحسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل السادس والسابع والتاسع.

منــه هو القول (إنّ الإيــمان لا يقوم على دليل، بل إذا كان لدينــا دليلٌ، فإنّ الإيمان ســوف يكون مستحيلًا)، أو (إنّ الإيمان ينسجم مع الشــكّ). إنّ هذه الرؤية تمثل نظـرةً ذاتيّةً إلى المعرفــة. إنّ الصدق في هذا الاتجاه من المعرفــة هو تطابق العين مع الذهن دون العكــس، في حين أنّه في الرؤية المعرفيّة بالنظرة الذاتيّة، يكون الصدق أو الحقيقة تطابق الذهــن والصور الذهنيّة مع الخارج. إنّ هذا النوع من الرؤية إلى المعرفة يُعدّ اتّجاهًا منحرفًا في المعرفة والإبســتمولوجيا، وقد بدأ منذ عصر النهضة مع ديكارت في فلسفة الغرب، وأدّى إلى هذه النتائج، ومن بينها: التناغم بين الشكّ والإيمان، أو إمكان اجتماعهما، والشــكّ أو النسبيّة المنفلتة، والانسداد المعرفيّ لدى الإنسان في الوصول إلى معرفة الواقع، ومعرفة الأشياء كما هي، وإمكان الاقتراب من الحقيقة أو الواقعيّة لا معرفتها بنفسها.[1]

تأويل العقائد المحرّفة

عبر نظرةٍ عابرةٍ إلى آثار أو أعمال أصحاب النزعة الإيمانيّة، ومناقشــة أقوالهم، يرد على الذهن في بداية الأمر أنّهم قد أقبلوا على هذه الرؤية من أجل حلّ تناقضات الكتــاب المقدّس، وتأويــل عقائدهم المحرّفــة والخرافيّة، وأن مدّعيات ســورين كركيغــارد تقود إلى تعيّن هــذا الاحتمال؛ وهــي مدّعيات من قبيــل: (إنّ الحقيقة السرمديّــة واللازمنيّة قد نزلــت إلى دائرة الزمان، وقد جاءت إلى الدنيا ونشــأت وترعرعــت وكــبرت، وهذا أمــرٌ غير معقــولٍ ومتناقض؛ وإنّ الجمــع بين هذين الأمرين تناقض؛ ومن هنا تكون المســيحيّة متناقضةً، ويمكن الإيمان بهذا التناقض

---

١. إنّ البحث التفصيلي لهذه المدعيات المذكورة أعلاه، يحتاج إلى مجال آخر.

من طريق الحماسة والاشتياق، ومن هنا كان الإيمان يعني المجازفة).

دقّقوا في هذا الكلام وتمعّنوا جيدًا؛ فإنّه يستلزم أنّه لو تعلّق كلّ شخصٍ بأيّ شيءٍ، حتى إذا كان خرافيًّا، يمكن له أن يحقّق الارتباط معه من الناحية الذاتيّة. فهل يمكن الرضوخ لهذه اللوازم؟ وهل لو تمّ إثبات أنّ هذه العقائد مجرّد خرافات وأساطير قد تسللت إلى المسيحيّة من خارجها، وهل لو ظهر المسيح وصرّح بخرافتها، سوف يواصل هؤلاء المتكلّمون تمسّكهم بهذه التأويلات غير المعقولة وغير المنطقيّة؟ وهل سوف يشعرون بالحاجة إلى هذه التوجيهات؟

السير الباطني العرفاني والذاتاني

قد يخطر على الذهن أنّ مراد سورين كركيغارد من البحث الذاتاني، هو السير الباطني والأنفسي المذكور في العرفان أيضًا؛ فإنّ العرفاء المسلمين كانوا يحثّون على هذا السير الأنفسي في قبال السير الآفاقي المعتمد على خشبيّة قدم الاستدلاليين، ويؤكدون أنّ ثمّة طورًا وراء طور العقل أيضًا. ولكن بعد التأمّل في أعمال كركيغارد وأتباعه، يتّضح أنّ مدّعياتهم تختلف بشكلٍ بيّنٍ عن مدّعيات عرفاء المسلمين؛ فهو يؤكّد صراحة أنّ الإيمان ضدّ العقل، في حين أن العرفاء يعدّون العقل مقدمةً للشهود، ومن ثَم فإنهم يشيرون مؤكّدين إلى بُعد ما وراء العقل الذي تكون فيه أقدام المستدلّين خشبيّة.

إنّ هذا الكلام من العرفاء صحيحٌ ومُحقّ. وعلى هذا الأساس فإنّ من بين معايير تقييم المكاشفات العرفانيّة، عدم تنافيها مع العقل، وإنّ هذه المكاشفات إذا كانت تنافي العقل وتعارضه، لن يكون لها أيّ قيمةٍ واعتبار؛ وعلى هذا الأساس فإنّ القول بعرفانيّة رؤيته وأتباعه أو الفهم المعنوي لأفكارهم، بناءً على المصطلح الشائع

يدعو إلى التأمّل. والصحيح هو أنّ نعدّه ذا نزعةٍ إيمانيّة. إنّ هذا الفهم هو الشائع في العادة، وتعدّ رؤيتهم قراءةً متطرّفةً عن النزعة الإيمانيّة. وعلى كلّ حالٍ فإنه من خلال البحث في صميم الذات أو الذاتانيّة، يكون شهود أومكاشفة الأمور أمرًا ممتنعًا، ومن ذلك تكون المتناقضات ومصاديق أصل امتناع التناقض غير ممكنة.[١]

قيمة الإنسان في البحث عن الحقّ

إنّ الإنسان في البحث عن الحقّ يُعدّ من زاوية التعاليم والمفاهيم الإسلاميّة، كائنًا له قيمة، وإنّ العمر الذي يقضيه في هذا الطريق يكون بمنزلة مقدّمة الواجب، ومهمّته القيام بواجبه ومسؤوليّته وتكليفه. إنّ الذي يبحث عن الحقّ، وينهمك في التحقيق، ويدقّق حول صحّة أو عدم صحّة مدّعيات الأديان أو المذاهب، لا يكون طوال هذه المدّة قد أضاع عمره سُدى، بل يكون سائرًا في مسار الوصول إلى حياض الهداية السامية. إنّ الهداية التشريعيّة تقوم على أساس التفكير والبحث والتحقيق، وهذه الأمور تشكّل أرضيةً لتحقّق الهداية. إنّ الذي يقوم بالتحقيق يعمل على ممارسة التعقّل؛ إذ يقوم بتوظيف عقله وتفكيره؛ لذا يمتلك مكانةً وكرامةً خاصّين في الدين الإسلامي. وحتى في هذه الشريعة تمّ رصد امتيازٍ خاصٍّ له من الناحية القيَميّة والأمنيّة وما إلى ذلك؛ فماله ونفسه محفوظان ويكون تحت حماية الدولة والحكومة الإسلاميّة. وحتى إذا لم يؤمن لأيّ سببٍ من الأسباب، فإنّه يُعاد إلى

---

١. على الرغم من استعمال مفردة (الآفاقي) في قبال المصطلح الإنجليزي (Objective)، واستعمال مفردة (الأنفسي) في قبال المصطلح الإنجليزي (Subjective)، بيد أنّ هذا الأمر لا يبدو مناسبًا؛ لأنّه يؤدّي إلى الخلط بين المصطلحات العرفانيّة، بل والتباس المفاهيم الشائعة في ثقافتنا بمقالاتهم ومفاهيمهم. وعليه يبدو أنّ اختيار كلمة (العيني) و(النفساني) كمرادفين للمصطلحين الإنجليزيين أعلاه هو الأنسب.

وطنه تحت حمايةٍ مشدّدةٍ وخاصة.[١]

وعلى كلّ حال، يمكن السؤال من الناحية المعنويّة والقيَميّة: ما هو مصير الإنسان الباحث عن الحقّ لو مات أثناء التحقيق وقبل الوصول إلى النتيجة؟ هل سيموت على الكفر أو على الإيمان؟ وهل سيكون مصيره إلى النار ويكون من المعذّبين أم سيكون من الناجين وأصحاب النعيم؟[٢] إنّ الجواب الإجمالي عن هذا السؤال هو أنّ هذا الشخص لن يُعذّب. إنّ بيان هذا السؤال في الكتب الكلاميّة وطريقة الإجابة عنه، يحكي عن مدى الاهتمام بالأبعاد المعنويّة لشخصيّة هؤلاء الأفراد، والإقرار بمنزلتهم الخاصّة ومكانتهم المرموقة في عالم الإنسانيّة والإسلام؛ ومن هنا فلو مات الإنسان الباحث عن الحقّ أثناء البحث، لن تضيع جهوده سُدى، بل سوف يُكافأ على مجهوده. إنّما الذي سيخسر هو الذي يُصرّ بعد التحقيق ومعرفة الحقّ على عناده، وينكر مسائل الدِين الأخرى تعصّبًا وغرورًا، أو يتهاون أو يتكاسل ويقصّر في البحث عن الحقّ، ولا يقوم بوظيفته في العثور على الحقيقة.

يُضاف إلى ذلك أنّه على أساس القواعد والتعاليم الإسلاميّة، حتى لو أخطأ الإنسان الباحث عن الحقّ، ولم يكن خطؤه ناشئًا عن تقصيرٍ وعمدٍ، فسوف يكون معذورًا، بل ومأجورًا بطبيعة الحال؛ لأنّ المنجزيّة والمعذريّة ليست خاصّة بالفروع والأحكام العمليّة فقط، وإنّما تشمل أصول الدين أيضًا. وعلى هذا الأساس لو أنّ شخصًا سعى من أجل الحصول على المعرفة، وقام بالتفكير والاستدلال والتحقيق، وعمل بوظائفه المعرفيّة على خير وجهٍ، ولم يقصّر في القيام بها، ومع ذلك ارتكب

---

١. التوبة: ٦.

٢. الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص ١٣٣ ـ ١٣٥.

خطـأً عن قصورٍ لا عن تقصـير، فإنّه يكون معذورًا ومـن الناجين. لنفترض على سـبيل المثال شـخصًا يعيش في مجتمعٍ أو بيئةٍ لا يتمكّن فيها من الوصول إلى بعض أصول العقائـد، أو إذا أمكنه ذلك، لا تكون الأدلة المتوفّرة لديه كافيةً، ولا يمكّنه الوصول بوسـاطتها إلى النتائج المطلوبة، أو كانـت هذه الأدلة تنطوي على أخطاء ومغالطات تعمل على تضليله، فإنّه في جميع هذه الموارد والافتراضات المماثلة يكون معذورًا، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأشخاص الذين يعانون من ضعفٍ أو قصورٍ في قواهم الإدراكيّة، يكونون من المعذورين أيضًا.

والخلاصة هي أنّ الشخص الباحث عن الحقّ لو مات أثناء بحثه، أو أخطأ عن قصورٍ وليس عن عمدٍ وتقصيرٍ، لا يضيع الله عمله، بل سوف يكون من المأجورين. إنّما الذين سـوف يخسرون هـم أولئك الذين يُصرّون بعـد التحقيق ومعرفة الحقّ عـلى عنادهم، وينكرون مسـائل الدين الأخرى تعصّبًا وغـرورًا، أو يتهاونون أو يتكاسـلون أو يقصّرون في البحث عن الحقّ ولا يقومون بوظيفتهم في العثور على الحقيقة.

بالنظـر إلى ما تقدّم، نصل إلى هذه النتيجة: إنّ اسـتدلال سـورين كركيغارد القائل بـ (أنّ الإيمان بسـبب دوره وأهميّته في السـعادة الأبديّة للإنسان لا ينسجم مـع التعويق)، إنّما يكون صحيحًا ومقبولًا فيما لو تعلّل الشـخص بعد إتمام الحُجّة وإقامة الأدلّة عليه، ويتقاعس ويتنصّل عن الإيمان.

التماهي بين الإيمان والعمل الصالح

لكي يصل الإنسـان إلى السعادة، فإنّه ـ بالإضافة إلى الإيمان ـ يحتاج إلى العمل الصالـح أيضًا؛ ومن هنا كان الحُسـن الفاعلي والحُسـن الفعـلي كلاهما من أركان

السعادة. إنّ العمل الصالح من دون الإيمان لن يؤدّي إلى سعادة الإنسان ووصوله إلى الغاية النهائيّة من الخلق. إنّ العمل الصالح إنّما يمكنه أنْ يؤدّي دورًا في مسار الكمال الشخصي، فيما إذا كان صاحبه مؤمنًا بالعقائد الدينيّة أو النصاب اللازم، بعد المعرفة والتصديق العلمي، ثم يلتزم بالعمل الصالح ويأتي بالعبادات والتكاليف الدينيّة الأعم من التكاليف الأخلاقيّة والحقوقيّة والفرديّة والاجتماعيّة وما إلى ذلك.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان الذي يعبد الوثن بقلبٍ طاهرٍ، لا يكون عابدًا لله حقيقة؛ لإنّ عبادته لوثنٍ ممارسةٌ جاهليّةٌ ولا يمكن أنْ تنطوي على حُسنٍ فعلي. إنّ هذا التعلّق لا يوصله إلى القرب من الله، بل إنّه على العكس من ذلك يبعده عنه. إنّه في ذلك يُشبه الشخص الذي يهدي محبوبه طعامًا فاسدًا من طريق الخطأ، ويصرّ عليه بأنْ يقبل الهدية. ومهما أبدى حبيبه إنزعاجه وامتعاضه من هذه الهدية، يواصل إصراره عليه من أجل قبولها. أمّا يتعلّق بما سيكون عليه مصيره، وهل سيكون مصيره العذاب والدخول إلى الجحيم أم لا؟ فهذا ما يجب التأمّل فيه من خلال الرجوع إلى النصوص الإسلاميّة، واستخراج الأحكام الخاصّة بهذه الطائفة من تلك النصوص. وفي ضوء فلسفة الأخلاق الإسلاميّة، يمكن القول في الحدّ الأدنى: إنّ هذا النوع من العبادة وإنْ كان منطلقًا من نيّةٍ ودافعٍ صحيحين، إلا أنّه لا يوصل الإنسان إلى الكمال النهائي المتمثّل بالقرب من الله، وإنّما يشكل مانعًا دون ذلك، يشبه الشخص الذي يسعى حثيثًا إلى لقاء محبوبه، ولكن يدركه الموت في أثناء الطريق. إنّه لم يصل إلى غايته، ولم يعانق حبيبه، وهذه الخسارة تمثل أدنى التداعيات والتبعات في هذا الشأن.

إثبات الإيمان والمعرفة استنادًا إلى البرهان

خذ هذا الاستدلال بنظر الاعتبار: (لو قام الإيمان على الاستدلال، فإنّ الإيمان سوف يهتزّ؛ إذ من المحتمل أنْ يسري الخطأ المحتمل في إحدى المقدّمات إلى النتيجة، لكن صدق الذات ليس كذلك). بغض النظر عن مشكلة التمايز بين صدق الموضوع والذات، يمكن إيراد الإشكال على هذا الاستدلال من الناحية البنائيّة أيضًا. لقد عثرنا على أصل هذا الإشكال في تضاعيف كلمات المفكّرين المسلمين، وسوف نعمل على بيانه في الفصل السادس بالتفصيل.

وفي الختام من الجدير ذكره أننا في بحث الرؤية الإيمانيّة لسورين كركيغارد سوف نقتصر على بيان عناوين أو رؤوس أقلام الانتقادات فقط. وأمّا بحثها التفصيلي فيحتاج إلى فرصةٍ أخرى. وإنّ الانتقادات الناظرة إلى المباني المعرفيّة والإبستمولوجيّة قد تمّ بحثها وتقييمها ونقدها في محلها وتمّ إثباتها.[١]

النتيجة

ثمّة اتجاهات متنوّعة في ما يتعلّق بالجواب عن مسألة إمكان الحصول على المعرفة الدينيّة، ولا سيّما من طريق العقل، ومن بين أهمّها القراءة الخاصّة عن النزعة الإيمانيّة الشائعة في العصر الحاضر بين شريحةٍ واسعةٍ من الباحثين في الدين المسيحي. يرى هذا الاتجاه تنافيًا بين الإيمان والعقل، بل بين الإيمان وأيّ دليلٍ آخر،

---

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت‌شناسي معاصر؛ وحسين زاده، منابع معرفت؛ وحسين زاده، معرفت بشري: زيرساخت‌ها؛ وحسين زاده، معرفت لازم و كافي در دين؛ وحسين زاده، درآمدي به معرفت‌شناسي ومباني معرفت ديني؛ وحسين زاده، فلسفه دين، الفصل الثاني.

ويرى عدم إمكان قيــام الإيمان على الدليل، الأعمّ من الدليل العقلي وغير العقلي. وعلى أســاس هذه الرؤية يتناغم الشــكّ والإيمان، ويرى أنصــار هذه الرؤية خطأ تحويل الدين إلى مفهوم؛ ولذا لا يمكن التعرّف على الدين بوساطة العقل والدليل العقلي، ولا بوساطة الأدلة الأخرى.

لقــد وُجِّهت إلى هذه الرؤيــة أو هذا الاتجاه انتقادات كثــيرة، وقد تعرّضنا في هذه المقالة إلى بيان بعض أهمّ تلك الانتقادات، وبالنظر إلى تلك الانتقادات نصل إلى نتيجــةٍ مفادها أنّه إذا أراد شــخصٌ أنْ يفكّر ويبحث ويناقــش ويتحاور بنحوٍ حيــاديّ وموضوعيّ، بعيدًا عــن العصبيّة وجميع أنواع التمسّــك بدينٍ أو مذهبٍ بعينه فإنّ الإبســتمولوجيا سوف تأخذ بيده إلى أنّ جميع المصادر أو الطرق المتعارفة في المعرفة البشريّة غــير الدينيّة، تكون نافعةً ومجديةً في المعرفــة الدينيّة. وعليه فإنّ طريق الوصول إلى المعرفة اليقينيّة ـ بمعنى القضايا المتطابقة مع الواقع ـ من الناحية المعرفيّة والإبستمولوجيّة لا يكون في المجموع مغلقًا.

وعلى هذا الأســاس لا يمكــن القول: إنّ الإيمان الدينيّ يجتمع مع الشــكّ في القضايــا الاعتقاديّة. إنّ البحث الحــرّ والعقلي والمجرّد مــن العصبيّات، لا يتنافى مع الإيمان؛ ولكن لا يمكن أن نســتنتج من ذلك أنّ الإيمان والشــكّ ينسجمان فيما بينهــما. ومن هنا فإنّ هذا البحث يوصلنــا إلى نتائج مقبولة؛ إذ بناءً على هذا الاتّجاه لا تكــون الطــرق المعرفيّة المتعارفة في الوصــول إلى المعرفة في حقــل الاعتقادات الأساســيّة مغلقةً، ويمكن من خلالها ـ ولا ســيما من طريــق العقل ـ الوصول إلى الحقيقة؛ والقبول والإيمان والتسليم بها، والخلاص من السقوط في مستنقع الشكّ في حقــل العقائد الدينيّــة. إنّ النتيجة المنطقيّة المترتّبة على هــذا النوع من العقلانيّة

هي الوصول إلى ساحل المعرفة، والرسوّ باطمئنانٍ في مرفأ الحقيقة، وليس الجري وراء نداء الحقيقة والسقوط في متاهات الحيرة والضياع. وبخلاف النزعة الإيمانيّة يمكن الوصول إلى المعرفة من خلال المصادر أو الأدوات المتعارفة، والخلاص من زوبعة الشكّ أو دوّامة النسبيّة. إنّ التفكير والتحقيق والتعمّق في المفاهيم والتعاليم الاعتقاديّة من شأنه أنْ يرشدنا إلى المعرفة الصادقة والمتطابقة مع الواقع في حقل التعاليم الاعتقاديّة من الدين.

الفصل الخامس

الإيمان والأبعاد اللغويّة المتنوّعة

الخلاصة

لقد تحدّث لودفيغ فيتغنشتاين ـ في ضوء فلسفته المتأخّرة في القرن العشرين للميلاد ـ عن قراءةٍ خاصّةٍ في النزعة الإيمانيّة، وقد أثر في كثيرٍ من فلاسفة الدين؛ حيث كان أكثرهم من جملة تلاميذه. ويمكن على أساسٍ من كلامه إيراد إشكالٍ آخر على قدرة العقل واعتباره في دائرة المعارف الدينيّة. بل يمكن الادعاء بأنّ رأيه قد شكلّ أساسًا ومبنى للقول بعدم جدوائيّة العقل في الدين؛ إذ يرى أنّ لغة الدين ـ بخلاف لغة العلم ـ لا تعمل على إظهار الواقع، وعليه لا يمكن توظيف العقل في هذا المجال. وعليه سوف نخصّص هذا الفصل الخامس لشرح هذا النقد أو الرأي ومناقشته.

المقدّمة

بالنظر إلى ما تقدّم في الفصول السابقة، ندرك أنّ للنزعة الإيمانيّة قراءات متنوّعة؛ فهناك قراءة القديس أوغسطين، وأنسلم كانتربري، ثم قراءة توما الأكويني، حيث لا يكون العقل مجديًا في نزعتهم الإيمانيّة إلّا في فهم الإيمان، ويقتصر دوره في الدين

ـ من وجهة نظر هؤلاء ـ على توثيقه لمفاد أومحتوى إيماننا. أمّا الإيمان من وجهة نظر التومائيين فعلى الرغم من قيمته العالية لكنّه أدنى من العقل؛ لذا على الإنسان يعمل ما أمكنه على توظيف عقله، وألّا يستند إلى الإيمان إلا حيث لا يعثر على دليلٍ عقلي؛ ومن هنا فإنّ وجود الله وصفاته يجب إثباتها من طريق العقل، وأما مفهوم التجسيم والتثليث والتضحية بابن الله فيجب الحصول عليها من طريق الإيمان؛ لذا نجد أنّ أشهر المتكلِّمين في العصور الوسطى في حقل التفكير المسيحي، على الرغم من إعطائهم دورًا للعقل، فإنّهم يذهبون إلى عدّ بعض المفاهيم العقديّة فوق العقل، ومن ثَمّ فإنّ العقل ليس له طريق لمعرفة أو إدراك هذا النوع من المفاهيم.

وفي نهاية العصور الوسطى وبداية عصر النهضة قامت جماعةٌ منهم من أمثال: مارتن لوثر بأعتى الهجمات على العقل؛ لإنّهم يرون أنّ التعاليم الدينيّة تناهض العقل، فهي ليست مجهولةً للعقل، وإنّه ليس له طريق إليها فحسب، بل إنّها تناقضه وتتنافى معه. وعلى هذا الأساس لا يمكن التعرّف ـ من وجهة نظر هذه المجموعة من المفكّرين المسيحيين ـ على أيّ واحدٍ من المفاهيم الدينيّة بوساطة العقل. وعليه فإنّ هذا النوع من النزعة الإيمانيّة المتطرّفة يقع في قبال تلك النزعة الإيمانيّة المعتدلة.

ومن بين القراءات المتطرّفة للنزعة الإيمانيّة، تحتل قراءة سورين كركيغارد ـ المتأثّرة بهومن ـ مكانةً خاصّةً؛ فقد تركت الرؤية الإيمانيّة لسورين كركيغارد تأثيرها على كثيرٍ من مشاهير المتكلِّمين المسيحيين المعاصرين، من أمثال: رودولف بولتمان، وكارل بارث، وبول تيليش، من الذين عمد كلّ واحدٍ منهم إلى تأسيس نحلةٍ كلاميّةٍ خاصّة، من قبيل: اللاهوت الأورثوذوكسي الجديد. إنّ هؤلاء قد

أباحوا التشكيك في اعتبار العقل في حقل المعارف الدينيّة، وأكدوا تعارض العقل مع الإيمان، وقالوا بإمكان الجمع بين الشكّ والإيمان.

وفي القرن العشرين وفي مسار فلسفة البلدان الناطقة باللغة الإنجليزيّة أو الفلسفات التحليليّة التي تمثل ندًّا قويًّا للفلسفة الأوربيّة / القارّية، يمكن العثور على قراءةٍ أخرى عن النزعة الإيمانيّة كان لها تأثيرٌ كبيرٌ وعميقٌ على فلاسفة الدين المعاصرين، وقد عمد لودفيغ فيتغنشتاين إلى بيان هذه القراءة عن النزعة الإيمانيّة في ضوء رؤيته الفلسفيّة المتأخّرة. وقد تركت رؤيته تأثيرًا كبيرًا على فلاسفة الدين. ومن الجدير ذكره أنّ الرأي المذكور كان متأثّرًا أيضًا بالنزعة الإيمانيّة لسورين كركيغارد؛ فقد كانت مؤلّفات كركيغارد من بين الكتب التي تركت التأثير الأكبر على فيتغنشتاين.[١]

القراءة الخاصة لفيتغنشتاين عن النزعة الإيمانيّة

قدّم لودفيغ فيتغنشتاين قراءةً خاصّة عن النزعة الإيمانيّة. فقد كان يمتلك روحًا مضطربةً وغير مستقرةٍ، ونفسًا حزينةً وفي غاية القلق. وقد سبق لأسرته أنْ انتقلت قبل جيلين من اليهوديّة إلى المسيحيّة. وقد انتحر ثلاثةٌ من أشقّائه.[٢] ويقول برتراند راسل إنّه بنفسه كان قد عزم على الانتحار أيضًا.[٣] ولا شكّ في أنّ فريجه وراسل قد تركا تأثيرًا كبيرًا عليه؛ كما أنّه قد ترك تأثيرًا عميقًا على راسل ومور

---

١. لغنهاوزن، «گناه إيمان گرائي»، ص ١٥٥.

٢. م.ن، ص ١٥٢.

٣. م.ن، ص ١٥٤.

أيضًا؛ فإنّ انتقاداته لراسل أدّت إلى عدم إكمال الأخير كتابه في المعرفة؛ إذ أدرك أنّه لا يستطيع الردّ على تلك الانتقادات. وطبقًا لما يقوله وان رايت ـ وهو تلميذ فيتغنشتاين ـ فإنّه كان لتوما الأكويني، وسورين كركيغارد، ودستويسفكي، وليو تولستوي، التأثير الأكبر عليه.[١] ولا يمكن إنكار تأثير سورين كركيغارد عليه، حتى لو لم يكن وان رايت قد صرّح بهذه الحقيقة، فإنّه لم يكن من الصعب إدراك ذلك؛ لأنّه أمرٌ واضحٌ وملموس.

قدّم فيتغنشتاين طوال حياته المضطربة فلسفتين مختلفتين، وقد أضحت الأولى منشأ للوضعيّة المنطقيّة، بينما أفضت رؤيته الفلسفيّة المتأخّرة إلى ظهور التحليل اللغوي، وكانت تقوم رؤيته الخاصّة بشأن الإيمان والمعرفة الدينيّة على أساس رأيه الفلسفي المتأخّر؛ إذ كان يرى أنّ مهمّة الفلسفة تكمن في بحث المسائل اللغويّة، وبيان الأسلوب العملي لتوظيف الكلمات، ويذهب إلى الاعتقاد بأنّ للغة وظائف ومساحات متنوّعة؛ ومن هنا يجب العمل على تقييم كلّ قضيّةٍ في النصّ المرتبط بها.

ويرى أنّ المعتقدات العلميّة عقلانيّةٌ ويمكن الحديث عن تطابقها مع الواقع، لكنّ المعتقدات الدينيّة ليست كذلك، وأنّ الدين نمطٌ من الحياة، كما أنّ العلم نمطٌ آخر منها؛ لذا يجب تقييم كلّ واحدٍ منهما بمعياره الخاصّ، ولا ينبغي استخدام معيار كلّ واحدٍ منهما في تقييم الآخر. ومن ثَمَّ لا ينبغي تقييم المعتقدات الدينيّة بأسلوب المعتقدات العلميّة، ولا توجد حاجة إلى جعل الدين والمعتقدات الدينيّة معقولةً، بل إنّ العمل على عقلنة وتوجيه المعتقدات الدينيّة عملٌ طائشٌ وأحمق.

---

١. م.ن، ص ١٥٣ ـ ١٥٥.

وحيث لا تكون لغة الدين مفهومةً فإنّ الأدلة الفلسفيّة والتاريخيّة لا يكون لها ربطٌ بالدين، وإنّ إقامة الأدلة الفلسفيّة والتاريخيّة عليه لن تفضي إلى نتيجة.

إنّ لغــة العلم ـ في ضوء رؤية فيتغنشــتاين ـ هي لغةٌ معرفيّــة، وأمّا لغة الدين فليســت كذلك؛ ومن ثَمّ فإنّ قضيّة (إنّ الله موجود)، ليســت مثل قضيّة (إنّ الماء موجــود) التي تدل على شيءٍ خــاصٍّ من الأعيان الخارجيّة، فإنّ اللغة المســتعملة بشأن الله وغيره من المعتقدات الدينيّة، ليس كمثل اللغة التي تستعمل للدلالة على الأشياء الخارجيّة. إنّ لكلٍّ لعبةً لغويّةً أو مساحة فرضيّاتٍ أساسيّة سابقة، لا يمكن تأييدها أو إثباتها بالدليل، ســواء أكان ذلك الدليل تجريبيًّا أم لم يكن تجريبيًّا، بل لا يمكــن إثباتها بتاتًا. وكما أنّ الاعتقاد في العلوم التجريبيّة بوجود العالم الخارجي أو القضيــة القائلة: (إنّ العالم المادّيّ موجودٌ خارج الذهن) هي قضيّة ليســت أصيلةً ولا يمكــن إثباتها، كذلك الاعتقاد بوجود الله في الدين من هذا القبيل أيضًا؛ وعلى هذا الأساس فإنّ وجود الله وغير ذلك من العقائد الدينيّة، لا يمكن إثباتها بوساطة الدليــل، لكنّها ثابتةٌ وغير قابلةٍ للزوال، بســبب الدور الذي تلعبه في الحياة الدينيّة ومســاحة الدين، لا بوســاطة الدليل. ولا ينبغي الســعي إلى البرهنة على الاعتقاد بــالله وما إلى ذلك من المعتقدات الدينيّة؛ وذلك لأنّ هذه العقائد تمثّل ركيزةً أصيلةً وجوهريّــةً لا تحتاج في إثباتها إلى دليــلٍ وبرهان. ولا ينبغي في الدين أنْ نبحث عن تطابق القضايا الدينيّة مع الواقع؛ وذلك لأنّ هذه المسألة من مختصّات حقل العلم، والمعتقدات والقضايا الدينيّة مستقلةٌ عن سائر المعتقدات الأخرى.

ومن هنا فإنّ القراءة الخاصّة بلودفيغ فيتغنشــتاين عن النزعة الإيمانيّة ـ كسائر

القراءات الشائعة عن النزعة الإيمانيّة ـ تنفي إمكان إثبات المفاهيم الدينيّة وتقييمها مــن طريق الاســتدلال، الأعم من الاســتدلال العقلي أو التاريخــي وما إلى ذلك. إنّ رؤيتــه الإيمانيّة تنبثــق عن مبانٍ وأصول، من قبيل: النظريّــة التطبيقيّة للمعنى، وأسلوب أو منهج الحياة، والألعاب اللغويّة، واللغة الدينيّة، وعدم معرفيّة القضايا الدينيّة التي طرحها في فلســفته المتأخّرة وآمن بها. إنّ هــذه الآراء قد تركت تأثيرًا كبيرًا على فلاسفة التحليل المعاصرين الذين كان جلّهم من تلاميذه، وعملت على اســتمرار الذاتانيّة وتيّار النسبيّة، أو أسّســت لقراءةٍ خاصّةٍ عنها. ولم يقتصر تأثيره على الفلســفة، بل تسلّلت أراؤه إلى دوائر أخرى، من قبيل: فلسفة الدين، والعلوم التجريبيّة، وعلم الاجتماع، والسياسة، والأخلاق والتربية أيضًا، إذ سعى أتباعه إلى توسيع دائرة آرائه النسبيّة، وتطبيقها في هذه الحقول.[1]

لقد كان لفتغنشتاين ـ في فلسفته المتأخّرة ـ تأثيرٌ كبيرٌ في انتشار النسبيّة والدفاع عنهــا؛ وذلك لأنّه يرى أنّ جميع الأســاليب والنشــاطات وطرق الحياة متســاويةٌ ومتكافئــةٌ، ولا ترجيح لأيّ واحدٍ منها على الأخريات، بل ولا يمكن حتى العمل عــلى نقدها وتقييمهــا؛ إذ لا يوجد مــلاكٌ أو معيارٌ في البين بغيــة تقييمها. ويجب التعرّف على كلّ أســلوبٍ أو نمطٍ للحياة والمساحة اللغويّة من داخلها، ولا يمكن العمــل على بحثها وتقييمها من خارجها.[2] ومن هنــا لا يمكن لأيّ لعبةٍ لغويّةٍ أنْ تصدر حكمها بشأن الألعاب اللغويّة الأخرى. وقد ذكر بوضوح أنّ اللغة هي التي

---

١. ستينزبي، علم عقل ودين، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

٢. م.ن، ص ٢٦٩؛ ميغي، مردان انديشه، ص ١٧٦.

تعمــل على تقييم الواقع، وأنّنا إنّما نصنع العالم بوســاطة اللغة: «إنّ قانون اللغة هو الذي يحدّد كيف يمكن لشيء أنْ يتحقّق على النحو الذي يريده» [1]. من الواضح أنّ هذا الكلام يمثّل في الواقع تقريرًا جديدًا عن الذاتانيّة.

وعــلى كلّ حالٍ فإنّه قد نفخ روحًــا جديدةً في أوردة النســبيّة والذاتانيّة، وفي الحدّ الأدنى أضفى بفلسفته الأخيرة طابعًا رسميًّا على هذه التيّارات. فقد كان يرى أنّ الديــن واحدٌ من الأبعاد والأنــماط الأصليّة في الحياة، أو أنّه واحدٌ من الألعاب اللغويّة. إنّ رؤيته الفلسفيّة الأخيرة قد دفعته نحو نوعٍ من النزعة الإيمانيّة؛ لذا فإنّ نزعته الإيمانيّة تقوم على آرائه الفلسفيّة والإبستمولوجيّة الأخيرة.

ولكي نشرح رؤيته الإيمانيّة الخاصّــة به حول الدين والمعرفة الدينيّة، يجب أنْ نعمــل أوّلًا على إلقــاء نظرةٍ عابرةٍ على تلك الطائفة من المبــاني التي لعبت دورًا في تبلــور نظريّته الإيمانيّة، وأنْ نعمل على تقييم ومعرفــة آثارها وتداعياتها في الدين. ومــن الجدير ذكره أنّــه لم يُبيّن رؤيته الإيمانيّة بوضــوح، ولم يؤلّف كتابًا أو مقالةً في هذا الشأن، وإنّما يمكن استخراج رؤيته من خلال الدروس التي عمد تلاميذه إلى جمعها وتدوينها، ومن بعض عباراته المبعثرة في التحقيقات والأبحاث الفلســفيّة، أو الاستفادة في هذا الشأن من تفسيرات الآخرين وشروحهم. [2]

---

1. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* p. 373.

٢. لا يمكــن العثور في الكتابات المنتشرة عن لودفيغ فيتغنشــتان عــلى شيءٍ كثيرٍ يثبت كيف كان يعمل على توظيف فلســفته المتأخّرة بشــأن الاعتقاد الديني. ومن هنــا كانت كتابات تلاميذه ومدوّناتهم عن دروســه هي المصدر الوحيد الــذي يمكن الوصول من خلاله إلى تلك الغاية. (يُنظر: هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٠٤).=

نظريّة تطبيقيّة المعنى

لقــد عمد لودفيغ فيتغنشــتاين ـ بعد إبطال رؤيته الســابقة القائمة على نظريّة (تصويريّة المعنى) ـ إلى تقديم نظريّةٍ أخرى، عُرفت بنظريّة (تطبيقيّة المعنى). وعلى أســاس هذا الرأي الأخير، يتعــيّن علينا ـ بدلًا من البحــث في معاني الألفاظ ـ أنْ نبحث في اســتعمالاتها وتطبيقاتها. إنّ فهم اللفظ والكلمــة عبارةٌ عن معرفة كيفيّة استعمالها وتطبيقها.[1]

إنّ الاختــلاف بين هاتين النظريتين يكمــن في أنّه في ضوء النظريّة التصويريّة، تكون اللغة كاشفةً عن الواقع، ومظهرةً له، وتكون ذات معنى، وأمّا بناءً على النظريّة الأخيرة، فتكون مهمّة اللغة أكبر بكثيرٍ من مجرّد التعبير عن الواقع، ولا تقتصر على

= يمكن العثور على هذه المدوّنات في المصدر أدناه:

L. Wittgenstein, *Lectures and Conservations.*

وعليه سوف نعمل ـ بعد ذلك من خلال الاستعانة بالمصادر الآتية ـ على بيان رأيه ومبانيه:

Wittgenstein ,Philosophical Investigations ;“Lectures Wittgenstein, On Religious Belief” ;Stiver ,*The Philosophy of Religious Language ,Sign, Symbol, and Story.*

ـ ستينزبي، علم عقل ودين.

ـ هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني.

ـ هارتناك، ويتگنشتاين.

ـ حسين زاده، دين شناسي، الفصل الأوّل.

ـ لغنهاوزن، «إيمان گروي»، ص ١٠٧؛ لغنهاوزن، «گناه إيمان گرايي»، ص ١٥٥.

١. هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ٩٥.

Stiver, *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story*, p. 59 – 60.

هذه المهمّة. وإنّما يكون بيان الواقع والكشف أحد مهامها الكثيرة والمتعدّدة، وهذه المهمّـة تختصّ بلغة العلم فقـط. إنّ العلم هو الذي تكون لغتـه ناظرةً إلى الواقع، وتحكي لغته عن الواقع. وأمّا الدين فله لغةٌ أخرى ومهمةٌ ثانية. وفي هذه المسـاحة لا تكون اللغة تعبيرًا عن الواقع، وإنّما اللغة هنا هي لغة التعامل والمناجاة. وإنّه يبيّن للغة أدوارًا ومهامَّ متنوّعة.

وبذلك يكـون للألفاظ والعبـارات ـ من وجهة نظره ـ اسـتعمالاتٌ متنوّعةٌ وعديدةٌ وغير محدودة. يمكن أنْ يكون للكلمة أو الجملة اسـتعمالاتٌ عديدة، من قبيل: الأمر، وإطاعة الأوامر، وتوصيف ظاهـر الشيء، أو بيان حجمه ومقداره، والدعاء والمناجاة، واللعـن والثبور، والمدح والثناء، والسـؤال والعبادة. إنّ هذه الاستعمالات لا يوجد وجهٌ مشتركٌ بينها، ولا يمكن العثور على معنى مشتركٍ لها.[١]

بالنظر إلى ما تقدّم، يمكن أنْ ندرك أنّه بناءً على النظريّة التصويريّة، تكون بنية اللغة تصويرًا عن الواقع، وتقود الإنسان إلى معرفة التركيبة والبنية الحقيقيّة للعالم، وأمّا على أسـاس النظريّـة الثانية، فتكون للغة أبعادٌ وأدوارٌ وآلياتٌ واسـتعمالاتٌ متنوّعة، ولا تقتصر على مجرّد البيان التصويري للواقع. وعليه فإنّه بناء على النظريّة الأخيرة تكون «اللغة ـ إلى حدٍّ ما ـ مقوّمة للحقيقة والواقع. إنّ هذه الجملة تعني أنّنا نصنع العالم بوساطة لغتنا»[٢]. تشتمل كلّ لغةٍ على سلسلةٍ من النشاطات التي ترتبط

1. Wittgenstein, Philo*sophical Investigations*, p. 23; Stiver, *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story*, p. 59 – 63.

ويُنظر أيضًا: هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ٩٩.

٢. ستينزبي، علم عقل ودين، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

ببعضها بشــكلٍ متقابلٍ، وتحكم كلّ واحدٍ منها قواعد وضوابط تسمّى بـ (قواعد اللغة). إنّ المراد من قواعد اللغة هنا، هي قواعد اللغة العميقة التي تشــكّل المنطق الجذري للغة، وليس القواعد المرتبطة بالبنية والعبارات المفهوميّة.[١] إنّ الأشخاص من زاوية اللغات المتنوّعة «يشاهدون العالم بوجوهٍ مختلفة»[٢].

لقد قبل فلاسفة التحليل اللغوي بنظريّة تطبيقيّة اللغة، وذهبوا مثله إلى الاعتقاد بأنّ اللغة لها وظائفُ وأبعــادٌ متنوّعة، ولكلّ بُعدٍ وظيفةٌ خاصّة. إنّ لكل حقلٍ من حقول الفنّ والأخلاق والدين والعلم ونظائر ذلك وظيفةً خاصّةً، وتســتعمل لغةً خاصّة في بيان غايته ومراده، فإنّ لحقل الفن لغةً غير لغة العلم، وإنّ لســاحة العلم لغةً غير لغة الدين وهكذا. إنّ كلّ حقلٍ يعمل على توظيف اســتراتيجيّة تتناســب مع الوفاء بغرضه وبيان غايته. وبذلــك يكون لكلّ حقلٍ لغته الخاصّة، ولكلّ لغةٍ منطقها الخاصّ، حيث لا تكون أحكام وقواعد هذا المنطق جاريةً في لغةٍ أخرى.[٣] إنّ كلّ نظريّةٍ ـ سواء أكانت دينيّةً أم غير دينيّةٍ ـ تكتسب معناها داخل النصّ الذي يفكّر الأشــخاص فيه ويعيشون ضمنه، وإنّ الدليل والتفسير الذي يرتضيه الناس يتّضح من خلال أسلوب تفكيرهم وطريقة حياتهم.[٤]

إنّ لودفيــغ فيتغنشــتاين وأتباعــه في التحليل اللغوي قد اهتــدوا ـ بالنظر إلى الوظائــف المتنوّعة للغــة ـ في الواقع إلى أحد أهمّ خصائــص اللغة، وهي إنّ اللغة

---

١. م.ن، ص ٢٦٥.

٢. م.ن، ص ٢٦٧.

٣. باربور، علم ودين، ص ٢٨٢.

4. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 325.

ليســت ظاهرةً شــخصيّةً، وإنّما هي ظاهرةً اجتماعيّةً يتم الحصول عليها من خلال التعاطي مع المجتمع، وإنّ كلّ مجتمعٍ يعمل على بيان مراده بنحوٍ خاص، ولمّا كانت المجتمعات متنوّعة، كان للغة أبعادٌ ومســاحاتٌ كثيرةٌ متنوّعة. وعلى هذه الشاكلة فقد ذهب فلاسفة التحليل اللغوي إلى القول بأنّ لكلّ من الدين والعلم ونظائرهما لغاتٌ خاصّةٌ ومتناسبةٌ مع أبعادها ومساحاتها، ولكلّ واحدٍ منها وظائفه الخاصّة.

إنّ القضايــا العلميّة والدينيّــة يتمّ تقييمها من حيــث جدوائيّتها، لا من جهة صدقها ومطابقتها للواقع، وإنّ مســألة وجــود الإلكترون من وجهة نظرهم رهن بالــدور الذي يلعبه الإلكترون في المجتمع العلمــي وعُرف العلماء. إنّ لكلّ واحدٍ مــن الدين والعلم وظائفــه الخاصّة والمختلفة عن وظائف الآخــر بالمرّة؛ ومن هنا (لا يمكن اســتبدال المنجل حتى بأفضل أنواع المعــاول؛ وذلك لاختلاف وظيفة كلّ واحــدٍ منهما). إنّ وظيفة الدين هي غير وظيفة العلم؛ لإنّ وظيفة العلم التوقّع والســيطرة، في حين أنّ وظيفة الدين هي العبــادة والهداية. وكلّ واحدٍ منهما يصل إلى أهدافه في ضوء أساليبه الخاصّة.[١]

أساليب الحياة

إنّ من بين المفاهيم الجوهريّة في الفلسفة الأخيرة للودفيغ فيتغنشتاين، مصطلح (أنماط أو أســاليب الحياة)[٢]. بيد أنّه على الرغم من أهميّة هذا المفهوم، لم يعمل على بيان مراده منه في رأيه الأخيرة. وقد ذُكِر احتمالان في تفسير مراده، وهما:

---

١. باربور، علم و دين، ص ٢٨٦.

2. Forms of Life.

أ. إنّ أنماط أو أساليب الحياة، بمعنى الثقافة بأكملها. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ نمطٍ أو أسـلوبٍ من أسـاليب الحياة ثقافةٌ خاصّةٌ في قبال الثقافات الأخرى، وتعبـيرٌ آخر عن الثقافـات البشريّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المـراد من نمط الحياة نوعٌ من الكلام أو الكتابة التي تكون لها فرضيّاته السابقة وأساليبه الاستدلاليّة وأنماطه التحقيقيّـة الخاصّة. ومن هنا يكـون الدين نمطًا من الحياة، والفـنّ والعلم أنماطًا أخرى من الحياة، وما إلى ذلك، ويكون لكلّ واحدٍ منها فرضيّاته السابقة وأساليبه التحقيقيّة الخاصة.

ب. إنّ نمط الحياة بمعنى النشاط أو البُعد والمساحة الخاصّة عن ثقافة، من قبيل التربية، والسياسة، والوظائف المتنوّعة التي يعمل كلّ واحدٍ منها على الاختصاص بجزءٍ خاصٍّ من الثقافة. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ كلمةٍ يستعملها الإنسان تحمل ثقلًا مفهوميًّا خاصًّا يقوم على اسـتعماله في بعدٍ أو نمطٍ من الحياة.[1] من ذلك على سـبيل المثال قد تسـتعمل مفردة (مادّة) في ثقافةٍ [كالثقافة الفارسيّة][2] في نمطٍ من الحيـاة بمعنى الهيـولى الأولى، وفي بُعدٍ آخر بمعنى الجنس الخـاصّ من الحيوان في قبال الجنس المُذكَّر،[3] وفي بعدٍ ونمطٍ آخر بمعنى الجسـم الفيزيقي في قبال الطاقة. وعلى أسـاس هذا التفسير يكون نمط الحياة نشـاطًا خاصًّا وفي بُعدٍ خاصٍّ يتحقّق ضمن ثقافةٍ ما.

1. Stiver, *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story*, p. 61 – 62.

٢. ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرّب).

٣. تستعمل كلمة (مادّة) في اللغة الفارسيّة بمعنى الأنثى، في قبال (نر) بمعنى الذكر. (المعرّب).

الألعاب اللغويّة

هناك في كلّ مساحةٍ لغويّةٍ ـ كما سبق أنْ ذكرنا ـ لعبةٌ لغويّةٌ خاصّةٌ تختلف عن سائر المساحات والألعاب اللغويّة الأخرى. ومن هنا فإننا نواجه مفهومًا جوهريًّا آخر في الفلسفة الأخيرة للودفيغ فتغنشتاين، وهو المفهوم الذي يتمثّل في مصطلح (الألعاب اللغويّة)[١]. ولكن ما الذي يعنيه مصطلح الألعاب اللغويّة؟ إنّ مراده من اللغة في هذا المصطلح ليس لغةً مثل اللغة الفارسيّة أو اللغة العربيّة أو اللغة الإنجليزيّة، وإنّما يريد بذلك كلّ حقلٍ يمارس فيه الإنسان نشاطه. وبناءً على الفلسفة الأخيرة لفيتغنشتاين هناك بعدد المهام والأدوار المتنوّعة للغة، ألعابٌ لغويّةٌ متنوّعةٌ من قبيل: لغة العلم، ولغة الدين، ولغة الفن. ولا يمكن العثور على وجهٍ مشتركٍ بين هذه الألعاب المتعدّدة والمتغايرة.[٢] وإنّما الوجه المشترك الوحيد بينها هو الشبه الأسري فقط. عندما يطرأ تغييرٌ وتحوّلٌ على اللعبة اللغويّة، يحدث تغييرٌ وتحوّلٌ واسعٌ في معاني المفردات.[٣]

إنّ نمط الحياة والألعاب اللغويّة ترتبط ببعضها من وجهة نظره، على نحو أنّ كلّ أسلوبٍ في الحياة له لغته الخاصّة التي تتناسب معه، كما أنّ لكلّ لعبةٍ لغويّةٍ مساحةٌ مستقلّةٌ ومنفصلةٌ ولها قواعدها الخاصّة. وبذلك فإنّ الدين لعبةٌ لغويّةٌ مهمّةٌ

---

١. وكما يقول دان ستيفر، لقد استعمل هذا المصطلح وبُحثَ حوله خمس مراتٍ في الأبحاث الفلسفيّة وحدها. للمزيد من الاطلاع، يُنظر:

Stiver, *The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story*, p. 215: Ch. 4 / F 9.

2. Wittgenstein, Philosophical Investigations, p. 23.

3. Wittgenstein, *On Certainty*.

وذات معنى ومفهوم، ويجب العمل على تحديد وتمييز قواعد تطبيقها واستعمالها، كما هو شأن أيّ لعبةٍ أخرى حيث يكون لها قواعدها الخاصّة أيضًا. تمثّل كلُّ لعبةٍ لغويّةٍ جزءًا من نمط أو أسلوب الحياة؛ وعلى هذا لا يمكن الحكم على طريقة حياةٍ ولعبةٍ مرتبطةٍ بها من خارجها. إنّ الألعاب اللغويّة وأنماط الحياة ليس لها قواعد أو معايير مشتركة، لكي نتمكن من الحكم عليها بأجمعها بوساطة تلك المعايير المشتركة؛ لذا لا يمكن الحكم بشأن نمطٍ من الحياة والقواعد الحاكمة على لغتها من خارجها. وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن نقد أو تقييم اللعبة اللغويّة من خارجها، كما لا يمكن تقييم جميع المساحات والألعاب اللغويّة بمعيارٍ واحدٍ، أو لا يمكن تطبيق حكم لعبةٍ لغويّةٍ على الألعاب اللغويّة الأخرى، وتقييمها والحكم بشأنها بتلك اللغة.[١]

وفي هذا السياق يكون للفلسفة دورٌ مهمٌّ يتمثّل بمعرفة القواعد الحاكمة على كلّ لغةٍ في كلّ واحدةٍ من مساحات أو أنحاء الحياة. وعلى هذا الأساس فإنّ مهمة الفلسفة ليست هي البيان والاستنتاج، وإنّما توصيف اللغة لا غير، وقد صرّح وأكّد أنّ مهمّة الفلسفة تنحصر في التوصيف دون الاستنتاج أو البيان.[٢] وبذلك فإنّ كثيرًا من الفلاسفة المعاصرين يذهبون بتأثير من لودفيغ فتغنشتاين إلى القول بأنّ مهمة الفلسفة هي الكشف عن النشاطات اللغويّة ودور المفردات في مختلف الألعاب اللغويّة المتنوّعة، وفهم ارتباط هذا الأنشطة ببعضها أو تمايزها، وإدراك الفرضيّات

---

1. Stiver, The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story, p. 69.

ويُنظر أيضًا: ستينزبي، علم عقل ودين، ص ٩٧ ـ ٢٧٠.

2. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 124 – 127.

القائمة عليها وما إلى ذلك، وعدّوا الشغل الشاغل للفلسفة هو تحليل اللغة.[١] إنّ البناء على الفرضيّة المسبقة، يقودنا إلى المصطلح الجوهريّ الرابع في الفلسفة المتأخّرة للودفيغ فتغنشتاين.

الفرضيّات السابقة والتفسير

ليس هناك مفرٌّ للإنسان من أطره وقوالبه الذهنيّة، بل هو سجينٌ خلف قضبانها. إنّ نمط الحياة واللعبة المرتبطة بها تمثّل حصارًا يحيط بالإنسان ويعمل على تحديده وتقييده، وبذلك فإنّ كلّ واحدٍ من أنماط أو أنحاء الحياة يقدّم للفرد بعض الفرضيّات ويؤدّي به للنظر إلى العالم من زاويةٍ خاصّة. إنّ الناس ينظرون إلى العالم بلغاتٍ متعدّدةٍ أو بعبارةٍ أخرى: «إنّهم ينظرون إلى العالم من وجوهٍ مختلفة»[٢]، وإنّ هذه القواعد أو الفرضيات كثيرة.

إنّ هذه النقطة الجوهريّة تمثل حلًّا للمسألة التي تقول: لماذا توجد هناك مساحاتٌ وأنحاء متنوّعةٌ من الحياة؟ ولماذا يوجد هناك كثيرٌ من اللغات؟ ولماذا تختلف القواعد الحاكمة على مفهوميّة كلّ مفردةٍ في أيّ نمطٍ من أنماط الحياة عن الأنحاء والأنماط الأخرى؟ والجواب عن جميع ذلك هو أنّ الفهم والإدراك يقوم على أساس الفرضيّات السابقة، وأنّ قيام الفهم على الفرضيات والأطر يؤدّي إلى زيادة الألعاب اللغويّة وتكثّرها، ممّا يؤدّي إلى ظهور مساحاتٍ متنوّعة.[٣] «إنّ الشيء

١. هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.

٢. م.ن، ص ٢٦٧.

٣. م.ن، ص ١٢٩ ـ ١٣٣؛

See also: Stiver, The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and

الذي نقوم به في ألعابنا اللغويّة، يقوم على الدوام على أساس الفرضيّات الضمنيّة والتلويحيّة»[١].

وبذلك فإنّ كلّ مساحةٍ أو لعبةٍ لغويّةٍ تشتمل على فرضيّةٍ ضمنيّةٍ وتلويحيّةٍ جوهريّة. إنّ هذه الفرضيّات السابقة لا يتمّ تأييدها أو إثباتها بأجمعها بالدليل ـ الأعم من الدليل التجريبي أو غيره ـ بل لا يمكن إثباتها، كما هو الحال في العلوم التجريبيّة حيث يكون الاعتقاد بوجود العالم الخارجي أو قضيّة (العالم المادّي الخارج عن الذهن موجود) قضيّةً جوهريّةً وغير قابلةٍ للإثبات. وهكذا هو الأمر بالنسبة إلى الاعتقاد بوجود الله في الدين أيضًا. إنّ هذا الاعتقاد وسائر العقائد الدينيّة الأخرى، لا تقبل الإثبات من طريق الدليل؛ بل ولا تحتاج إلى توجيهٍ ودليلٍ. وعلى هذا الأساس فإنّ لكلّ مساحةٍ أو لعبةٍ لغويّةٍ فرضيّاتٍ جوهريّةً سابقةً، لا يتمّ تأييدها أو إثباتها بالدليل، وهذا هو معنى ما تقدّم من القول بـ «إنّ الشيء الذي نقوم به في ألعابنا اللغويّة، يقوم على الدوام على أساس الفرضيّات الضمنيّة والتلويحيّة»[٢].

Story, p. 63.

1. Ibid, p. 179.

٢. هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٠٢.

كيفيّة تفسير المعتقدات، النزعة النصّيّة

يُعدّ لودفيغ فتغنشتاين في باب كيفيّة توجيه المعتقدات وتفسيرها من أصحاب النزعة النصّيّة.[1] وعلى أساس هذه الرؤية يتمّ كلّ نوعٍ من أنواع التوجيه والتفسير المعرفي في نمطٍ من أنماط الحياة وفي لعبةٍ لغويّة. إنّ أنصار هذه الرؤية يذهبون إلى الاعتقاد بأنّ الحقول والمساحات التحقيقيّة متنوّعةٌ وكثيرةٌ، وليست واحدةً ولا هي جارية على وتيرةٍ واحدة؛ من قبيل: حقل الأبحاث والتحقيقات اللاهوتيّة، وحقل الدراسات الفيزيائيّة، وحقل الأبحاث الأحيائيّة، وفي الحدّ الأدنى فإنّ بعضًا منهم يذهب إلى الاعتقاد بأنّ بعض القضايا في كلّ حقلٍ ومساحةٍ بحثيّةٍ، يتم افتراضها بوصفها من باب المبادئ الأوّليّة، وأنّ المحقّقين ينظرون إليها بوصفها أمورًا ثابتةً ومسلّمة.[2] وعلى هذا الأساس فإنّ التفسير المعرفي إنّما يتمّ في أسلوبٍ ونمطٍ من أنماط الحياة أو في لعبةٍ من الألعاب اللغويّة.

إنّ المعتقدات أو القضايا تنقسم ـ من وجهة نظره ـ إلى قسمين من الأقسام الرئيسة وغير الرئيسة. إنّ المعتقدات الرئيسة في النظرة الأولى يتمّ افتراضها بوصفها أمورًا مسلَّمة، دون أن تكون بديهيّة، وإنّما تكتسب معنى أصالتها من النصّ أو أسلوب الحياة، وإنّها لا تقبل الشكّ والترديد. لا يمكن أخذ أيّ معتقدٍ لوحده بنظر الاعتبار والعمل على تقييمه؛ بل إنّ أيّ نوعٍ من التوجيه والتفسير يتمّ في إطار مساحةٍ خاصّةٍ ونمطٍ خاصٍّ من الحياة ومن اللعبة اللغويّة الخاصّةٍ.

---

1. Contextualist

٢. حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الأول؛

See also: Craig (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, “Contextualism”.

إنّ المعتقدات أو القضايا الدينيّـة، لعبةٌ لغويّةٌ أخرى غير اللعبة اللغويّة للعلم والفن وما إلى ذلك. إنّ لغة القضايا العلميّة هي لغة الواقع، بيد أنّ الدين لغته ليست لغةً واقعيّةً، بل هي لغة الهداية والعبوديّـة. إنّ القضايا الدينيّة مقرونةٌ بالاتّجاهات المتناسـبة مع المعتقدات، وعلى هذا الأسـاس فإنّ نمط توجيه وتفسـير القضايا أو المعتقدات الدينيّة والقضايا العلميّة مختلف. وبعبارةٍ أوضح: إنّ للغة وظائف ومهامّ ومساحاتٍ متنوّعة، ولكلّ مساحةٍ وظائفها الخاصّة. إنّ لحقل الفن لغةً مغايرةً للغة العلم، وإنّ لمسـاحة العلم لغةً مغايرةً للغة الدين، وهكذا. إنّ كلّ حقلٍ يعمل على توظيف مدخلٍ أو مسـارٍ يتناسـب مع الوصول إلى غرضه وبيان مراده. وعلى هذا الأسـاس فإنّ لكلّ حقلٍ لغته الخاصّة، ولكلّ لغـةٍ منطقها الخاصّ الذي لا تجري قواعده وأحكامه الخاصّة في اللغة الأخرى.[1] وبذلك فإنّ كلّ نوعٍ من التوجيه يتم في نمطٍ خاصٍّ من الحياة، وضمن لعبةٍ لغويةٍ خاصّة.

إنّ كلّ نظريّةٍ ـ سـواء أكانـت دينيّة أم غير دينيّة ـ إنّما تكتسـب معناها ضمن النـصّ الذي يفكر فيه الناس ويعيشـون فيـه. «إنّ الدليل والتفسـير الذي يتقبّله الناس، يتّضح من خلال أسـلوب تفكيرهم ونمط حياتهم»[2]. وإنّ لكلّ مسـاحةٍ أو نمطٍ من أنماط الحياة، معتقدًا أو عقائد أساسيّة وجوهريّة، تعدّ مسلّمةً ومفروغًا منهـا، ولا تحتاج إلى توجيهٍ أو إثباتٍ وتفسـير، ويتمّ توجيه الأسـس الأخرى على أساسـها. إنّ المعتقدات الأساسيّة في نصٍّ أو مساحةٍ لا تحتاج إلى توجيهٍ أو تفسيرٍ،

---

١. باربور، علم ودين، ص ٢٨٢.

2. Wittgenstein, Philosophical Investigations, p. 325.

ولكنّها قد تكون بحاجةٍ إلى ذلك في المساحات الأخرى.[1] إنّ عدم حاجتها إلى التوجيه والتفسير يقوم على قواعد حاكمة على لعبةٍ لغويّةٍ.

النزعة الإيمانيّة؛ الرأي المختار للودفيغ فتغنشتاين حول الدين

بالنظر إلى الأصول والمباني المذكورة، يمكن بيان رأي لودفيغ فتغنشتاين في الدين على النحو الآتي: إنّ الإيمان لا يقوم على الاستدلال، سواء أكان هذا الاستدلال عقليًّا أم تاريخيًّا أم غير ذلك، وإنّ العقل أو أيّ دليلٍ آخر لا اعتبار له في حقل المعتقدات الدينيّة، وإنّ العقل في حقل الدين يتنازل عن عرشه لصالح الإيمان، والإيمان أمرٌ غير عقلي. وعلى هذا الأساس فإنّ المعتقدات أو القضايا الدينيّة غير الأساسيّة وإنْ كان يتمّ توجيهها وبيانها من خلال إرجاعها إلى المباني، إلّا أنّه لا يمكن بيان المباني والمعتقدات الأساسيّة وتوجيهها؛ لإنّ القضايا والمباني لا تحتاج إلى بيانٍ وتوجيه، وعدم احتياجها إلى البيان والتوجيه هو حصيلة ذلك النمط والأسلوب في الحياة التي يتبلور الاعتقاد في ضمنها.

في كلّ واحدٍ من هذه الأساليب والأنماط في الحياة، لا تكون المعتقدات بحاجةٍ إلى توجيهٍ وبيان. قد لا يحتاج المعتقد في مساحةٍ أو في نمطٍ من أنماط الحياة إلى بيانٍ أو توجيهٍ، ولكنه يحتاج إلى البيان في مساحةٍ أو نمطٍ آخر. والحاصل هو أنّ المعتقدات الأساسيّة والمبنائيّة في الدين لا تحتاج إلى بيانٍ وتوجيه. وعلى هذا الأساس يكون لودفيغ فتغنشتاين صاحب نزعةٍ إيمانيّةٍ، وقد قدّم قراءةً خاصّةً عن تلك النزعة، وقد تركت هذه القراءة تأثيرًا كبيرًا في طيفٍ واسعٍ من فلاسفة الدين.

1. Dancy & …, A Companion To Epistemology, p. 147.

إنّ فتغنشــتاين يرفض قيام الإيمان والمعتقــدات الدينيّة على الدليل العلمي أو التجريبي أو التاريخي أو النقــلي أو العقلي؛ وذلك لاعتقاده بأنّ كلّ لعبةٍ لغويّةٍ هي فرضيّةٌ ســابقة أساسية لا يتمّ تأييدها بوساطة الاستدلال أو هذا النوع من الأدلّة. وهناك في العلوم التجريبيّة مجموعةٌ من الشواهد والأدلة العلميّة التي تأخذ وجود العــالم الخارجي أمرًا مفترضًا ومفروغًا عنه، وإنّ هذه المســألة لا يتمّ إثباتها بالأدلّة العلميّــة؛ بل لا يوجــد أيّ دليلٍ على إثبات وجود عــالم الطبيعة. وهكذا هو الأمر بالنســبة إلى قضيّة (إنّ الله موجود) في حقل الدين أيضًا؛ إذ تؤخذ هذه القضيّة أمرًا مســلمًا ومفروغًا منه في جميع المسائل الدينيّة. إنّ الأدلّة العلميّة والعقليّة والتاريخيّة أجنبيّــة عن هذه القضيّة. ومن هنا تكــون المعتقدات الدينيّة من وجهة نظر لودفيغ فتغنشــتاين غير قابلةٍ للإثبــات، وغير قابلة للتزلزل، وغير قابلــة للزوال. إنّ هذا الحكم لا يســتند إلى إثباتها أو تأييدها بالأدلة العقليّة أو التاريخيّة أو العلمية؛ بل إلى الدور التنظيمي الذي تلعبه في حياة المؤمنين. إنّ الاعتقاد الديني عبارة عن تصوير يعمل على تنظيم كلّ الحياة ويبســط ســيطرته عليهــا. إنّ المؤمنين في هذا النوع من العقائد يكونون أكثر استعدادًا لركوب المخاطر منهم إلى المعتقدات التي يمتلكون دليــلًا عليها.[١] وعلى هذا الأســاس فإنّ الاعتقاد الدينــي ـ من وجهة نظر لودفيغ فتغنشــتاين ـ عبارة عن تصويــر، وإن الإلهيّات نمطٌ من الاســتفادة منه. وبعبارة

---

١. هادســون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلســفه او به باور ديني، ص ١٠٩ ـ ١١٧؛ لغنهاوزن، «إيمان گروي»، ص ١١٨

See also: Stiver, The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story, p. 68.

أخرى: إنّ الاعتقاد الديني لغةٌ أو مساحةٌ لغويّةٌ، وإنّ الإلهيّات بمنزلة قواعد تلك اللغة.[١]

وعلى هذا فـإنّ جهود المتكلّمين من أجل توجيه المعتقـدات والقضايا الدينيّة ـ ومـن بينها الاعتقاد بوجـود الله ـ انحرافٌ وخطأ؛ لإنّ العقائـد الدينيّة لا تحتاج إلى دليلٍ يفسّرها أو يبررها، سـواء أكان ذلك الدليل تاريخيًّـا أم عقليًّا أم علميًّا أم غـير ذلك. إنّ الذين يسـعون إلى توجيه المعتقدات الدينيّـة وتبريرها، إنّما يعملون في الحقيقة والواقع على تجاهل مهمّة الدين، ويخلطون بين مسـاحة الدين ومساحة العلم، واسـتعملوا قواعد لعبة العلم في الدين من بـاب الخطأ، وإنّ الذين ذكروا أدلّةً على الاعتقاد بوجود الله، ويسعون إلى إقناع الآخرين بوجود الله، لم يصلوا إلى الاعتقاد والإيمان من طريق هذا النوع من الأدلّة.

وفي ضوء ما تقدّم فإنّ الإيمان ـ من وجهة نظر فتغنشتاين ـ لا يقوم على العقل والاسـتدلال، وقد ذهب ـ على غرار سـورين كركيغارد ـ إلى الاعتقاد بأنّ الإيمان حالـةٌ من الحماس والشـغف اللامنطقي والتعلّـق بالأمر اللاحـق. إنّ هذا النوع من التعبيرات يكشـف عمق تأثير سـورين كركيغارد فيـه. «إنّ الناس لا يعدّون الاعتقاد الديني أمرًا مرتبطًا بالحالة المنطقيّة. وإنّ كلّ من يقرأ رسائل العهد الجديد [الإنجيل]، يجد أنّها لا تحتوي على أمورٍ غير منطقيّة فحسـب، بل إنّها بالإضافة إلى ذلك تشـتمل على كثيرٍ من الأمور الغبيّة والحمقـاء. إنّ الاعتقاد الديني ليس غير

---

١. هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

منطقيّ فحسب، بل ولا يدّعي المنطقيّة لنفسه أيضًا»[١].

في هذه القراءة لا مكان للاستدلال ـ الأعمّ من الاستدلال العلمي والعقلي والتاريخي وما إلى ذلك ـ في حقل الدين، ولا دور للعقل في دائرة العقائد الدينيّة. إنّ العقل مجردٌ من الروح، ويجب عليه أنْ يُخلي مكانه لصالح الإيمان والاتباع الحماسي. إنّ الفلاح والنجاة يحتاج إلى اليقين ولا يحتاج إلى العقل، أو الرؤيا أو أيّ مصدرٍ آخر، وهذا اليقين هو الإيمان.[٢] إنّ الاعتقاد الديني لا يمكن إثباته أو نفيه بالأساليب العلميّة، كما هو الحال بالنسبة إلى الفرضيّات العلميّة. إنّ الإيمان لا يقوم على الاستدلال العقلي والتاريخي أو العلمي، بل إنّ إقامة الدليل عليه أمرٌ خاطئ، وحتى لو وُجِد دليلٌ على خلاف ذلك، فإنّ هذا الدليل لن يُحدث خللًا في الإيمان. قد تكون التقارير التاريخيّة الواردة في الكتاب المقدّس كاذبة، وقد تقوم أدلّةٌ تاريخيّةٌ على الضدّ منها؛ إلا أنّ المسيحيّة لم تقم على أساس حقيقةٍ تاريخيّة، كما أنّ الأدلّة التاريخيّة لا صلة لها بالعقائد الدينيّة. وعلى هذا الأساس فإنّه من خلال إقامة هذا النوع من الأدلة التاريخيّة، لا يفقد الإيمان والاعتقاد شيئًا.[٣]

إنّ اختلاف لودفيغ فتغنشتاين عن سورين كركيغارد، يكمن في أنّ عقائد المؤمن والملحد لا تتناقض فيما بينها من وجهة نظر فتغنشتاين؛ وذلك لأنّ التناقض إنّما يكون حيث يتم استعمال اللغة من قبل المؤمن والملحد بأسلوبٍ واحدٍ، وحيث

1. Wittgenstein, *Lectures and Conservations*, p. 57 – 58;

ويُنظر أيضًا: هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٠٦.

2. Kenny (ed), *The Wittgenstein Reader*, p. 300.

3. Ibid, p. 32.

ينخرطـان معًا في لعبةٍ لغويّةٍ واحدةٍ، في حين أنّ الأمر ليس كذلك؛ لإنّ كلّ واحدٍ منهما يستعمل لغته الخاصّة به.

وهنا فإنّه يواجه هذا السؤال القائل: إذا لم يكن بالإمكان إثبات وجود الله وغير ذلـك من العقائد الدينيّة الأخرى من طريق الأدلة التاريخيّة والعقليّة وما إلى ذلك، فكيـف يمكن للأفراد أن يحصلوا على هذه العقائد؟ ومن أين حصل المؤمنون على هذه العقائد؟ يجيب عن هذا السؤال بإنّ نمط الحياة هو منشأ الإيمان؛ فإنّ الإنسان إنّما يحصل على إيمانه من خلال دخوله إلى نمطٍ أو أسـلوبٍ خاصٍّ من الحياة، ومن خلال تلقّيه لتربيةٍ وتنشئةٍ خاصّتين.[١]

يذهب لودفيغ فتغنشـتاين ـ طبقًا لما يراه غاري غوتينج ـ إلى الاعتقاد بأنّ فهم معنـى الإله، أبعد مـن الفهم المفهومي، ولفهم ذلك يجب فهم أسـلوب الارتباط الوجـودي مع الله، وارتباط مفهـوم الله بالتجربة الدينيّة والـدور الذي يلعبه هذا المفهوم في المساحة الدينيّة. إنّ الذي لا يؤمن بالله، لا يستطيع فهم معناه بنحوٍ دقيقٍ، كـما لا يمكن لكفيف البصر أنْ يعرف معنى الألوان بشـكلٍ دقيقٍ، وكل ما يمكن فعله هو بيان المفهوم الإجمالي لها من طريق بيان أنواع الشبه والتناسبات المفهوميّة. إنّ هذا الفهم من فتغنشتاين قريبٌ من رؤية شلايرماخر؛ فكلاهما يستند إلى التجربة الدينيّة، ومن خلال هذا الاسـتناد يعملان على نفي ضرورة بيان المعتقدات الدينيّة من طريق الاسـتدلال الأعم من الاستدلال العقلي والنقلي وما إلى ذلك. ومن هنا فإنّ الطريـق الوحيد لمعرفة الله هو التجربة الشـخصيّة. وكان فتغنشـتاين ينصح

---

1. Ibid, p. 304.

المؤمنين بعدم إقامة الدليل على وجود الله في معرض الردّ والجواب على الملحدين، إذ ليس عليهم إلّا القول بأنّ الملحدين عاجزون عن فهم حقائق الإيمان.[١]

وبذلك فإنّ المهم في هذه الرؤية هو الارتباط الوجودي مع الله؛ ففي هذا الارتباط الوجودي بالذات يمكن الوصول إلى الله. إنّ الإنسان لا يحصل على المعرفة الدقيقة بوجود الله من خلال بيان صفاته. إنّ هذا الارتباط الوجودي إنّما يتحقّق من خلال النشاط والعمل ضمن أسلوب أو نمط من الحياة الدينيّة والسلوك الخاصّ.

وبالنظر إلى ما تقدّم، يمكن استنتاج أو تلخيص رؤيته بشأن الدين والقراءة الخاصّة بنزعته الإيمانيّة، على النحو الآتي:

١. إنّ لكلّ واحدٍ من مساحات وأساليب الحياة والألعاب اللغويّة المرتبطة بها، منطقٌ خاصّ. وعلى هذا الأساس فإنّ لكلّ واحدٍ من حقول أو مساحات الدين والعلم والفن وما إلى ذلك، منطقه الخاصّ ولغته الخاصّة؛ وعليه لا ينبغي نسبة حكم كلّ واحدٍ منهما إلى الآخر.

٢. لا يوجد معيارٌ مشتركٌ بين مختلف الألعاب اللغويّة المتنوّعة. وعليه فإنّ النقد إنّما يتحقّق داخل ساحةٍ واحدةٍ فقط، وليس في المجموعة أو خارجها. لا يمكن نقد كلّ واحدٍ من أنماط وأساليب الحياة في الكل؛ إذ إنّ لكلّ واحدٍ منها معاييره وقواعده الخاصّة.

٣. لا يمكن الحكم على جميع الألعاب اللغويّة بمعيارٍ كليٍّ ومشتركٍ؛ إذ ليس

---

١. لغنهاوزن، «گناه إيمان گرايي»، ص ١٥٨.

هناك أصلٌ أرخميدي يمكن الحكم على أساسه. إنّ فهم اللغة الدينيّة يقوم على الحضور في أسلوب أو نمط الحياة الدينيّة؛ كما أنّ هذا هو حال اللغات الأخرى أيضًا.[١]

نقد ومناقشة

تنطوي النزعة الإيمانيّة للودفيغ فتغنشتاين على كثيرٍ من المشاكل، بعض هذه المشاكل يرتبط بالمباني الفلسفيّة والمعرفيّة لها، وبعضها الآخر يرتبط ببنائها. وفيما يأتي نلقي نظرةً عابرةً على أهمّ هذه الإشكالات:

أسطورة الإطار

رأينا سابقًا أنّ لودفيغ فتغنشتاين يُصرّح بأنّ اللعبة اللغوية تقوم على أساسٍ من الفرضيّات السابقة، فهل لهذه الفرضيات دورٌ في عملية الفهم في الحوار العقلائي والكتابات والمقالات أم لا دور لها؟ وإذا كان لها مثل هذا الدور فما هو حجمه ومقداره؟ وما هي المعلومات السابقة اللازمة في عملية الفهم؟ وهل لكلّ شخصٍ إطارٌ في ذهنه ـ بتأثيرٍ من ثقافته وتاريخه ـ يرى العالم من خلاله وفي ضوئه؟ يجيب لودفيغ فتغنشتاين عن هذا ذلك بالإيجاب، وهو بذلك يقترب من مفهوم ما بعد الكانطيّة؛ لذا فإنّ الانتقادات الواردة على الأبنية السابقة والمفاهيم الفطريّة لإيمانوئيل كانط وأتباعه، تشمل رؤية فتغنشتاين أيضًا. وبذلك لا يتعدّى ادّعاء الإطار الذهني أنْ يكون مجرّد أسطورةٍ لا وجود لها على أرض الواقع. إنّ لدى

1. Stiver, The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story, p. 69.

الناس أصولًا مشتركةً في الحقول الأساسيّة في العلم والدين والفلسفة والرؤية الكونيّة والأنثروبولوجيا ومعرفة الإنسان وما إلى ذلك، ومن بين تلك الأصول المشتركة هي قواعد الحوار التي يمكن تسميتها بـ (منطق الحوار). والقسم الآخر من تلك الأصول المشتركة عبارة عن قواعد التفكير ـ الأعمّ من التعريف والاستنتاج ـ التي تسمّى بـ (منطق التفكير)[1].

لزوم النسبيّة

إنّ أقل ما يترتّب على القول بالفرضيّات السابقة، وتعميم حكمها من اللغة والخطاب والمقالات إلى جميع الساحات المعرفيّة، وقيام الألعاب اللغويّة عليها، هو محذور النسبيّة في الفهم، وهي نسبيّةٌ شاملةٌ بمعنى أنّها تشمل جميع الحقول المعرفيّة. وقد صرّح عددٌ كبيرٌ من الذين قاموا بشرح رؤيته، وأتباعه، بهذا المحذور.[2] إنّ تأثير هذه النسبيّة ـ بالإضافة إلى معرفة الدين وفلسفة الدين والإلهيّات والكلام ـ ملحوظٌ حتى في مساحة فلسفة العلم أيضًا.[3]

النزعة النصيّة والنظريّة المختارة

تقدّم أن الرأي الخاصّ بالنزعة الإيمانيّة المذكورة، يقوم على نظريّةٍ خاصّةٍ في حقل الإبستمولوجيا والمعرفة المطلقة. ومن خلال بيان نظريّتنا المختارة سوف

---

١. لقد بحثنا حول المعلومات السابقة ودورها في الفهم في كتابٍ آخر بالتفصيل. انظر: حسين‌زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، الفصل الرابع والخامس.

٢. ستينزبي، علم عقل ودين، ص ٢٦٣؛ بر ميغي، مردان انديشه، ص ١٧٦.

٣. ستينزبي، علم عقل ودين، ص ٢٦٣ ـ ٢٧٣.

يتّضح موقفنا من النزعة النصيّة. ولمّا قد سبق لنا أنْ تحدّثنا في هذا الشأن بالتفصيل؛ فسوف نكتفي هنا بمجرّد إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على فهرسة البحث.

من خلال تقسيم المعرفة إلى المعرفة الحضوريّة والمعرفة الحصوليّة، وعصمة المعرفة الحضوريّة من الخطأ، نصل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ جانبًا من معارف الإنسان ـ على الرغم من شخصيّتها ـ عامّةٌ وغير خاصّةٍ، وحضوريّةٌ ولا يتطرق إليها الخطأ، وأنّ القضايا التي تعبّر عنها أو تلك التي تحال إليها معصومةٌ من الخطأ أيضًا. وعلى الرغم من إمكان الخطأ في المعرفة الحصوليّة، ولكن يمكن إحراز صدقها عبر إرجاع القضايا النظريّة إلى البديهيّة، وإرجاع البديهي إلى العلم الحضوري، أو من طريق الأولويّة وعدم الحاجة إلى الحدّ الأوسط.

إنّ لتبويب المفاهيم والتصوّرات، دورًا أساسيًّا وهامًّا في الدفاع عن هذه النظريّة.[١] وعلى هذا الأساس فإنّ معيار صدق الأسس هو أولويّتها أو إحالتها وإرجاعها إلى العلوم الحضوريّة، وليس جعلها أساسًا وركيزةً نصيّة. إنّ هذه الأصول البديهيّة وإنْ كانت قليلة العدد، تعدّ ركيزةً وأساسًا لكثيرٍ من العلوم اليقينيّة، من قبيل: معرفة الله، ومعرفة الوجود، والرياضيّات، والمنطق ونظائر ذلك، وهي مشتركةٌ بين جميع الناس على الرغم من اختلاف الثقافات وتعارض الآراء. إنّ كلّ شخصٍ يمتلك في الحدّ الأدنى هذا النوع من الثروات المعرفيّة. ومن هنا يكون

---

١. حسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني؛ وحسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل السابع؛ وحسين زاده، معرفت شناسي؛ وحسين زاده، معرفت بشري: زير ساخت ها، الفصل الثالث.

التشكيك المطلق أو النسبيّة المطلقة مجانبًا للعقل والمنطق.[١]

أسئلة مشتركة في جميع الثقافات

إنّ الإنسان منذ أنْ يتعرّف على نفسه ويدرك ذاته، سوف يواجه ـ حيثما كان وفي أيّ ثقافةٍ نشأ ـ هذه الأسئلة القائلة: من أين أتيت؟ ومن بدأ خلقي وما هو منشئي؟ أنا لم أكن موجودًا ثم ظهرت إلى الوجود من حيّز العدم؛ فلماذا جئت إلى الوجود؟ وإلى أين سوف أمضي؟ وما هي غايتي؟ وهل ستنتهي حياتي بالموت؟ وما مصيري؟ وعلاوةً على ذلك، ما المسار الذي يجب أنْ أسلكه لتحقيق سعادتي؟ وما البرنامج الذي أحتاج إليه لتحقيق هذه السعادة؟ وما الطريق إلى سعادتي وفلاحي؟

إنّ هذه الأسئلة هي الأسئلة الجوهريّة التي تجيب عنها الأديان والمدارس الفلسفيّة والكلاميّة على طول التاريخ. إنّ مفهوميّة وعدم مفهوميّة الحياة رهنٌ بالإجابة عن هذه الأسئلة. يمكن بيان هذه الأسئلة بصيغةٍ أخرى، والقول: من هو الذي ابتدأني؟ وما معادي؟ وما الطريق الذي يجب عليّ أن أختاره من أجل الحصول على السعادة؟ إنّ الأصول الجوهريّة للأديان التوحيديّة وغير المحرّفة، تمثّل ردّة فعلٍ تجاه هذه الأسئلة الثلاثة. إنّ هذه الأسئلة عقلانيّةٌ وليست متعارضةً مع العقل، كما أنّها منطقيّةٌ وليست متناقضةً مع المنطق، وهي قابلةٌ للاستدلال، ولا تفوق الاستدلال. يمكن لهذه الأسئلة أنْ تخطر على ذهن كلّ أي إنسانٍ في أيّ ثقافةٍ كان، كما هي مطروحةٌ بالفعل في جميع الثقافات.

كما أنّ لودفيغ فتغنشتاين نفسه من الأشخاص الذين لم تتمكّن روحهم

---

١. حسين زاده، عقلانيت معرفت، ص ١٩ ـ ٣٣.

المضطربة والضائعة من الركون إلى السكينة من خلال رؤية الرسالة التي كانت تمثّل أساسًا للوضعيّة المنطقيّة وعدم مفهوميّة هذا النوع من الأسئلة، الأمر الذي اضطرّه إلى الجنوح نحو هذا الاتّجاه الذي يصون الإيمان من هذه الانتقادات العقليّة، ويحول دون الهجوم على العقلانيّة المقبولة في عصره. فعلى الرغم من كآبته الحادة والانفصام الروحي العميق الذي كان يعاني منه ـ ويبدو أنّ هذه ظاهرة كان يشكو منها كثيرٌ من أفراد أسرته؛ إذ انتحر ثلاثة من إخوته، وهو نفسه قد حاول الانتحار ولكنه أخفق في ذلك ـ سعى إلى اتّخاذ هذا الموقف تجاه هذه الأسئلة الجوهريّة المذكورة وحلّ مشكلة الإنسان بهذه الطريقة.

وعلى كلّ حالٍ فإنّ مفهوميّة الحياة تقوم على أساس الإجابة الصحيحة عن هذه الأسئلة، وإنّ الإجابة الخاطئة عنها تفضي إلى العدميّة والتفاهة والانتحار والاضطراب واليأس. والسؤال الذي نطرحه هنا: بغض النظر عن أيّ جوابٍ يقدّمه الشخص عن هذه الأسئلة، هل يمكن العثور على شخصٍ لا يفهم هذه الأسئلة؟ إنّ قواعد المنطق العقلائي للخطاب ومنطق التفكير يشهدان على هذا الأمر وهو أنّ الجميع يفهمون هذه الأسئلة الجوهريّة، بل إنّ الشواهد التاريخيّة تثبت هذه الحقيقة وهي أنّهم كانوا ينشدون الحصول على إجاباتٍ عنها أيضًا. وأقصى ما يمكن قوله هو أنّ بعضهم لم يتمكّن من العثور على الإجابة الصحيحة عن هذه الأسئلة، وجنح لذلك نحو الانحراف. نؤكد على أنّ الجميع قد أدرك هذه الأسئلة وفهمها وصار بصدد الإجابة عنها، ولا توجد هناك مساحةٌ أو لعبةٌ لغويّةٌ تحول دون عمليّة فهمها.

إنّ العقائد المناهضة للعقل والموجودة في الأديان المحرّفة والمشوبة بالخرافات ـ من قبيل المعصية الأولى للإنسان بسبب تمرّد أبيه الأول منذ آلاف السنين على أوامر الربّ، وعقيدة التثليث، وتأليه ابن الله، وتجسيمه ورفعه على الصليب من أجل نجاة الإنسان ـ كانت تشكّل عقبةً كأداء أمام المتدينين الذين بذلوا جهودًا حثيثةً من أجل تأويلها وتفسيرها على نحوٍ مباشرٍ أو غير مباشر. إنّ هذه المفاهيم أو العقائد الخرافيّة تعارض العقل، ومن هنا لا يمكن فهمها بوساطة العقل.

ومن الجدير بالذكر أنّ الأسئلة العامّة والقابلة للفهم لا تنحصر بهذه الأسئلة، وأنّ الفهم المشترك في أسئلةٍ وأصولٍ أخرى ـ من قبيل: وجود العالم الخارجي، واعتبار ظهور الكلام، وإمكان الاحتجاج بالظواهر، وما إلى ذلك ـ متاحٌ للجميع.

كيفيّة التمييز بين المعتقدات الدينيّة والأمور غير المعقولة

يذهب لودفيغ فتغنشتاين إلى التأكيد أنّ المعتقدات الدينيّة لها مساحةٌ ولعبةٌ لغويّةٌ خاصّة، وهي مساحةٌ ولعبةٌ مستقلّةٌ تختلف عن مساحة العلم ولعبته اللغويّة وتمتاز عنها؛ وتحكمها قواعد أخرى تختلف عن تلك القواعد التي تحكم لغة العلم. وعلى هذا الأساس ليس للعلم والدين معيارٌ واحدٌ يمكن من خلاله تقييم كلا المساحتين به، لا يمكن نقد الألعاب اللغويّة من الخارج، بل النقد يجب أن يكون من داخل المساحة واللعبة اللغويّة، وذلك على نحو نقد القضايا البنائيّة وغير الأساسيّة، دون القضايا الأساسيّة والفرضيّات السابقة.

إنّ هذا الرأي الذي قبلت به جماعةٌ من فلاسفة الدين، إنّما هو غطاءٌ لإخفاء المعتقدات المسيحيّة المحرّفة ونظائرها من الأديان الأخرى. بهذا الأسلوب يمكن

لكلّ شخصٍ أنْ يلتزم ويعتقد بكثيرٍ من الخرافات والمدّعيات المنافية للعقل، وأنْ يقوم في الدفاع عنها بلعبةٍ لغويّةٍ خاصّة، ويدّعي أنّ لتقييمها ضوابط وقوانين خاصّة بتلك اللعبة أو المساحة اللغويّة. فهل يُعدّ رأي لودفيغ فتغنشتاين وأنصاره بمنأى عن مثل هذا النقد؟ فكيف يمكن في الواقع تمييز الدين من الخرافات والتفاهات المخالفة للعقل؟ بهذه الطريقة يمكن لكلّ شخصٍ على أساس هذه النظريّة ـ كما يعمل على توجيه الدين الخرافي وتأويله ـ أنْ يعمل على توجيه وتأويل مجموعة من آرائه التافهة والباطلة. من الواضح أنّه لا يوجد طريقٌ للتمييز؛ إذ يمكن العثور على كثيرٍ من القصص والروايات غير الحقيقيّة التي تحظى بالانسجام والإبداع الداخلي على الرغم من خوائها وعدم واقعيّتها. يُضاف إلى ذلك أنّ الانسجام إنّما ينظر إلى تناغم قضيّةٍ أو معتقدٍ ما مع مجموعةٍ من القضايا أو المعتقدات، ولا يمكن على أساس هذا المعيار أنْ نعمل على تقييمه برمّته وتحديد خرافيّته.[١]

والحاصل لو أنّ هذا الرأي قد عدّ الدين معقولًا، وقامت العقلانيّة بتأييده، وعملت على تسويغه بهذه الطريقة، فإنّ هذا الأمر يستلزم أن تكون الأمور الخرافيّة وغير المعقولة معقولةً أيضًا، ونتيجة لذلك لا نستطيع التمييز بين المعتقدات الدينيّة والمعتقدات غير العقلانيّة والخرافيّة. إذ في ضوء هذا المبنى كيف يمكن التمييز بين قضيّة (إنّ الله موجود)، و(إنّ العنقاء موجودة)، و(إنّ المارد موجود)، و(إنّ العدد

١ . حسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، القسم الأول، الفصل السابع؛ وحسين زاده، مباني معرفت ديني، الفصل السابع؛ وحسين زاده، معرفت شناسي، الفصل العاشر.

ثلاثة عشر مشؤوم)؟[١].

نقض استقلال مساحة الدين عن قوانين المنطق

يذهب لودفيغ فتغنشتاين وأنصاره في الرؤية الأخيرة إلى الاعتقاد بأنّ العقل عاجزٌ عن تقييم العقائد الدينيّة ونقدها، ويعدّون لغة الدين لغة عبادة، وغير متطابقةٍ مع الواقع، ولكنّهم يخصّصون حكم العقل بحقل العلوم، ويرون أنّ لغة العلوم لغةٌ من أجل بيان الواقع. هذا في حين أنّ كلًّا من القضايا الدينيّة والقضايا العلميّة، تابعةٌ لقوانين المنطق، وأنّ القوانين المنطقيّة تدخل في التعريف والاستنتاج في كلا الحقلين، ويشمل كلتا المساحتين. إنّ المنطق علم يُعنى بتعليمنا قوانين التفكير الصحيح، وهذه القوانين لا تختصّ بمساحةٍ ولعبةٍ لغويّةٍ خاصّة، بل تشمل أيّ حقلٍ من الحقول. وعلى هذا الأساس فإنّ قوانين المنطق تنقض مدّعيات لودفيغ فتغنشتاين القائمة على التمايز والاستقلال بين حقل الدين وبين سائر المساحات والحقول الأخرى.[٢]

نقض استقلال مساحة الدين من طريق الحوار العقلائي

بالإضافة إلى الإشكال السابق، يتمّ نقض رأي هؤلاء من طريق قواعد الحوار العقلائي وأصوله، إذ إنّ منطق الحوار العقلائي له قوانين تحكم الأقوال والكتابات في جميع الأبعاد والمساحات البشريّة بل حتى غير البشريّة أيضًا، إنّ كلّ من يريد أنْ

---

١. لغنهاوزن، إيهان گروي، ص ١٢٠؛ هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

٢. لغنهاوزن، إيهان گروي.

يتكلّم أو يكتب أو يحتجّ أو يبحث أو يناظر، عليه أنْ يذعن لهذه القواعد والقوانين. من ذلك أنّ العقلاء ـ على سبيل المثال ـ يرون الظواهر بمنزلة النصوص المعتبرة، وفي تعارض العام مع الخاصّ أو المطلق مع المقيّد في التقنين، يتمّ حمل العام على الخاص والمطلق على المقيّد، وهكذا. ولفهم أقوال كلّ شخصٍ وكتاباته، بما في ذلك لودفيغ فتغنشتاين وتلاميذه، يجب العمل على مراعاة هذه القواعد والأصول. ومن دون مراعاة هذه الأصول لا يمكن فهم مدّعياتهم بنحوٍ صحيح. ومن هنا فإنّ هذه القواعد والأصول العقلانيّة تنقض الرأي المذكور أيضًا. فهي أصولٌ وقواعدُ مشتركةٌ بين جميع العقلاء.

الألعاب اللغويّة والمفاهيم المشتركة

إنّ القول بعدم وجود مفاهيم مشتركةٍ بين الألعاب اللغويّة المختلفة، بل القول بعدم إمكان وجودها، تترتّب عليه محاذير جمّةٌ وكثيرةٌ، ومن بين أهم تلك المحاذير أنّ باب الحوار والبحث وانتقال المعاني والمعلومات سوف يكون مغلقًا. إذًا عدم الفهم المشترك بسبب الافتقار إلى المفردات والمفاهيم المشتركة يؤدّي إلى عدم جدوائيّة التكلّم والكتابة وإرسال الخطاب وما إلى ذلك. وهذا الأمر مخالفٌ للحقائق الموجودة بين أيدينا ونعيشها في حياتنا اليوميّة، ففي العالم المعاصر على الرغم من اختصاص مجموعةٍ من المعلومات والخطابات بحقلٍ أو مساحةٍ لغويّةٍ خاصّة، فإنّه يتمّ نقلها وانتقالها بسرعة الضوء، ويحصل بها التفهيم والتفاهم. فعلى الرغم من تنوّع الألعاب اللغويّة ومساحاتها وأبعادها التي لا تحصى كثرة، فإنّ الأخبار الخاصّة بالدين، والعلوم التجريبيّة، والعلوم التربويّة، والأخلاق، وعلم

الاجتماع والإنثروبولوجي، والجغرافيا، وعلـم الفلك وما إلى ذلك يتمّ تداولها في مختلف المسـاحات والأبعاد، بيد أنّ نشـاط الفهم يتـم دون الالتفات إلى الألعاب اللغويّـة والمسـاحات المتنوّعة. وعلى هذا الأسـاس يُعدّ العالم الراهـن قريةً عالميّةً صغيرةً يتمّ فيها تبادل المعلومات بين الأشخاص على نحوٍ مباشرٍ وغير مباشر.

وفي حقـل الدين هناك كثيرٌ مـن أتباع الأديان والمذاهـب المختلفة ينهمكون بالبحث والحوار فيما بينهم في شـأن المسـائل الخلافيّة من خلال العثور على النقاط المشـتركة، ويعملون على إثبات مفاهيمهم. يُضـاف إلى ذلك أنّ الأبحاث المقارنة في حقل الدين والفلسـفة والكلام والأخلاق ونظائـر ذلك بين العلماء والمفكّرين ليست بالقليلة.

إنّ كلّ واحدٍ من هذه الأمور يمثّل شاهدًا على أنّ الفهم المشترك أمرٌ ممكنٌ من وجهة نظر العقلاء حتى في غير حقول العلم أيضًا؛ وبذلك كيف يمكن على أساس تلك الرؤيـة أنْ نقبل بأنّ المؤمنين والملحدين يفهمـون كلام بعضهم ويتحاورون فيـما بينهم؟ من الواضح أنّ أقـوال كلّ واحدٍ منهم وكلماتـه مفهومةٌ عند الآخر؛ فإنّ الأشـخاص والجماعات تستدلّ على آرائها، وفي المقابل تعمل الجماعة الأخرى عـن نقد هذه الأدلّة، ثم تقوم الجهة المقابلة بدراسـة هـذا النقد وتجيب عنه، وهذا كلّـه لا يكون إلّا في ظل فهمهم لـكلام بعضهم. ومن هنا لا يمكن عدّ لغة المؤمن ولغـة الملحد منفصلتين عن بعضهما، ولا عدّ كلّ واحدٍ منهما مسـتقلًّا عن الآخر، ومشمولًا لقواعد وضوابط خاصّة لا شأن للآخر بها.[١]

١. لغنهاوزن، إيمان گروي.

يُضاف إلى ذلك أنّ أتباع الأديان والمذاهب المتنوّعة من بين المؤمنين يتحاورون فيما بينهم، ويكتبون ما يعتقدون ويدافعون عن معتقداتهم، أو يناظرون بعضهم ويتباحثون؛ فقد ألّف المسلمون كثيرًا من الكتب في مواجهة اليهود والنصارى والثنويين والملحدين، واحتجّوا عليهم كثيرًا، وهكذا فعل النصارى في مواجهة المسلمين واليهود وغيرهم. يُضاف إلى ذلك أنّ المتكلّمين في الفِرَق التابعة إلى مذهبٍ واحد، من قبيل الأشاعرة والمعتزلة في مذهب أهل السُنّة، أو أتباع الفرَق البروتستانتيّة المتنوّعة، كان لهم كثيرٌ من الأبحاث الدينيّة الداخليّة، حيث انتقدوا بعضهم ونقضوا آراءهم، وما يزال هذا المسار قائمًا إلى يومنا هذا.

إنّ جميع هذه الأمور تقوم على القبول بأنّهم يفهمون أقوال وكتابات بعضهم ويدركونها. إذ لو لم يكونوا يفهمون كلمات بعضهم، لما سعوا إلى تأليف الكتب والمقالات، ولما احتاجوا إلى تأسيس قنواتٍ إعلاميّةٍ ولغة تخاطبٍ فيما بينهم. فهل كان تأليف هذه الكتب والدراسات والمقالات كلّها وطبعها ونشرها وتأسيسها وفتح كلّ هذه القنوات الإعلاميّة، لغوًا وعبثًا؟! إنّ هذه النتيجة لا تتناسب مع القول باختلاف لغة الدين عن لغة غير الدين. وبذلك فإنّا لو قبلنا بهذه الرؤية فسوف يتمّ غلق باب البحث والحوار والاحتجاج، ولا يمكن الخوض في عملية التفهيم والتفهم، ولن يكون النقد والانتقاد المتبادل أمرًا ممكنًا. فهل يمكن الرضوخ لهذه المحاذير وجعل باب الفهم والتفهيم مغلقًا؟ وهل من المعقول لتبرير الأديان الخرافيّة أنْ نذعن لجميع هذه المحاذير المخالفة للعقل، ونعمل من الناحية العمليّة والتطبيقيّة على نبذ منطق الحوار العقلائي، ونبطل جميع قواعد وضوابط التفكير

ومنطق الاستدلال؟ إذا كان الأمر كذلك، فسوف يتعيّن علينا أنْ ندفع ضريبةً باهظة الثمن في الدفاع عن النزعة الإيمانيّة غير المعقولة وغير العقلائيّة.

وعلاوة على ما تقدّم، يمكن عدّ البحث حول العقائد وتعاليم الأديان والمذاهب مسألةً محوريّةً، ومن الواضح أنّ أمام الإنسان كثيرًا من الأديان والمذاهب والمدارس المتناقضة، هذا من ناحية، ومن ناحيةٍ ثانيةٍ فإنّ الإنسان الباحث عن الحقّ لا يستطيع الانتخاب واختيار واحدٍ من بين هذه الأديان من دون مطالعةٍ أو دراسة، ومن ناحيةٍ ثالثةٍ فإنّ دراسة جميع هذه الأديان والمذاهب يحتاج إلى مدّةٍ طويلةٍ لا يتّسع لها عمر الإنسان المحدود. ومن هنا فإنّ الطريق الوحيد الممكن والعقلاني هو أنْ يعمل الإنسان على الدراسة والتحقيق بشكلٍ محوريّ، ويعمل على تقييمه لإجابات الأديان والمذاهب عن المسائل المحوريّة التي تشغل اهتمام الإنسان منذ الأزل. وعلى هذا الأساس فإنّه من خلال الجواب الصحيح عن السؤال القائل: (هل الوجود يساوق المادة؟)، تخرج كثير من تلك المذاهب والأديان عن دائرة الخيارات المطروحة، ومن خلال الإجابة عن وحدانية الله سبحانه وتعالى، يتّضح انحراف وبطلان الثنويّة والشرك والتثليث وما إلى ذلك. إنّ هذه المسألة تشير إلى العقلانيّة الشاملة والمشتركة بين جميع العقلاء.

التجربة الدينيّة وانسداد المعرفة

إنّ اختزال الدين بالتجربة الدينيّة، والتعريف بهذا المصدر بوصفه المصدر الوحيد للتعرّف على الله، يمثل نوعًا مجانسًا لليبراليّة الدينيّة التي أسّسها شلايرماخر، وإنّ لودفيغ فتغنشتاين من خلال هذا الاتجاه يقترب من رؤية شلايرماخر. من

الواضــح أنّ اســتناد الليبراليين إلى التجربة الدينيّة يأتي مــن حيث إنّهم قد وصلوا في المعرفــة الدينيّة إلى طريقٍ مســدود؛ فبعد اهتزاز العقل النظــري بفعل انتقادات إيمانوئيــل كانط، واهتزاز اعتبار العقل العملي ـ الذي كان يمثل مســتندًا لكانط في الاعتقاد بالله ـ وإثبات عدم جدوائيّته وســقوطه عن الاعتبار، يذهب شلايرماخر إلى التمسّك بالتجربة الدينيّة.

وفي خصــوص التجربة الدينيّة، ثمّة ســؤالٌ يفرض نفســه، هو الســؤال عن حقيقة هــذه التجربة الدينيّة؟ وقد ذُكرت كثيرٌ مــن الإجابات والتنظيرات في هذا الشــأن. ويبدو أنّ التجربة الدينيّة إذا كانت هي الشهود والمكاشفة، فسوف تكون عبارة عن ذات الشــهود أو المكاشفة، وليست مصدرًا مستقلًّا ومنفصلًا عنها. وفي حــدود تتبّعي ومعرفتي لم أجد من بــين المفكّرين الغربيين من ذكــر هذا المعنى في تفســير التجربة الدينيّــة.[١] وأمّا إذا كانت حقيقة هذه التجربة شــيئًا آخر، من قبيل الإحساس[٢] أو التجربة الحسيّة، فيبدو أنّها لن تكون معتبرةً في مثل هذه الحالة، ولم نعثر على مصدرٍ موثوقٍ من هذا القبيل.[٣]

مشكلة تحديد المساحات واللغات

رأينا حتى الآن، كثيرًا من الإشكالات على هذه الرؤية الإيمانيّة من حيث البناء

١. إذا كان مراد جون هيك وأضرابه من المتكلّمين من التجربة الدينيّة هو الشــهود والمكاشــفة، فســوف تكون التجربة الدينيّة عبارةً أخرى عن الشهود أو المكاشفة، وليست مصدرًا مستقلًّا أو طريقًا منفصلًا عنها.

2. Feeling

٣. حسين زاده، منابع معرفت؛ وحسين زاده، فلسفه دين، الفصل الأول.

والمبنى. فإنّ المباني المعرفيّة والفلسفيّة لها مرفوضةٌ ولا يمكن الدفاع عنها، وحتى لو افترضنا صحّة هذه المباني، يبقى هذا الرأي يعاني من مشكلاتٍ من قبيل:

ـ كيف يمكن الفصل بين أساليب الحياة والألعاب اللغويّة، وما هو المعيار الذي يمكن استعماله للفصل، ووضع الحدود بينها؟

ـ كيف يمكن التمييز بين الألعاب والمساحات اللغويّة المتنوّعة؟

ـ أين تنتهي المساحة أو اللعبة اللغويّة، حيث تكون هناك بدايةٌ للغةٍ أخرى؟

ـ نشاهد في مساحة الدين كثيرًا من الأديان والمذاهب التي تتعارض فيما بينها على نحوٍ فاحشٍ؛ فإنّ الاختلاف بين الديانة البوذيّة والهندوسيّة وفكرة التثليث والثنويّة والإسلام من الكثرة بما لا يمكن عدّها نظرياتٍ بديلةً لتوصيف حقيقةٍ واحدة. فإذا كان الدين أسلوب حياة، فكيف يمكن تبرير وتفسير الأديان المتعارضة والمذاهب المتناقضة فيما بينها؟

وعليه هل يمكن اعتبار هذه الأديان والمذاهب ـ مع هذه الاختلافات الشاسعة فيما بينها ـ بوصفها فرضيّاتٍ علميّةً متعارضةً؟ لا شكّ في أنّ الجواب هو النفي. ومن هنا لا يمكن العثور على معيارٍ في أعمال لودفيغ فتغنشتاين وأتباعه لتحديد كيف يمكن تقسيم الأديان والمذاهب المتنوّعة وتبويبها، ومتى يمكن عدّها متعارضةً فيما بينها ومستقلّةً ومنفصلةً عن بعضها.[١]

وبذلك فإنّ الإبهام والغموض في التمييز بين أبعاد وأساليب الحياة، يؤدّي إلى الغموض في الألعاب اللغويّة، إذ لم يتمّ التعريف بمعيارٍ لبيان الحدود بينها. لماذا

---

١. لغنهاوزن، إيمان گروي، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

لا يمكن اعتبـار كلّ واحدٍ من الأديان المتعارضة، من قبيل: الإسـلام، والبوذيّة، والهندوسيّة، والثنويّة، والمسيحيّة، مساحةً خاصّةً لها لعبتها اللغويّة الخاصّة بها؟ لو اعتبرنا كلّ واحدٍ من هذه الأديان مشتملًا على مساحةٍ خاصّةٍ، فما الذي يجب فعله بشأن فرقتين متفرّعتين من فرقةٍ من مذهبٍ واحد؟ فهل لكلّ واحدٍ من هذه الفرق مساحةٌ ولعبةٌ لغويّةٌ خاصّةٌ ومنفصلةٌ أيضًا؟ وهل من المعقول حقًا أنْ نعدّ كلّ واحدٍ من هذه الفِرَق مساحةً مستقلّةً؟ وعلى أساس أيّ معيارٍ يكون هذا الأمر ممكنًا؟

التناقض الذاتي في تلك المدعيات

كيف يمكن نفي المفاهيم المشـتركة بين المساحات ومختلف الألعاب اللغويّة، في حـين أنّ وجود المفاهيم المشـتركة بينها لا يقبل النفي والإنـكار؟ إنّ إنكار هذا النـوع من المفاهيم يحتـوي في حدّ ذاته على تناقضٍ؛ وذلـك لأنّ الذي يقوم بنفيها وإنكارها، إنّـما يكون في الواقع قد تصوّر وأدرك مفهومًا أو مفاهيم مشـتركةً عن الألعاب اللغويّة المتنوّعة، ثم يحكم بشأنها، ويصدر مثل هذا الحكم السلبي عليها. إنّ الحكم عليها وإصدار أيّ حكمٍ بشأنها يقوم على تصوّرٍ وإدراكٍ وفهمٍ مشتركٍ عن المساحات والألعاب اللغويّة المتنوّعة والمتعارضة والمختلفة. فكيف يمكن أنْ يكون هناك حكمٌ من دونها؟ ومن هنا فإنّ نفي أو إنكار المفاهيم المشـتركة في المسـاحات والألعـاب اللغويّة يقوم على تصوّرها وفهمها وإدراكهـا، ويلزم من النفي المطلق للمفاهيم المشـتركة، إثباتها. والحاصل أنّ وجود عدّة مفاهيم مشتركة أمر لا يقبل الإنكار ولا محيص عنه، ولا يمكن نفي تحقّقها في الجملة.

وبعبارة أقصر: إنّ فكرة المساحة واللعبة اللغويّة، رؤيةٌ تقوم على أساس مساحةٍ

ولعبةٍ لغويّةٍ خاصّة، وتنشأ عن أسلوبٍ أو نمطٍ خاصٍّ من الحياة، وإنّ هؤلاء إذا رفضوا المفاهيم والمعيار أو المعايير المشتركة في عملية التقييم، فإنّ هذا الأمر سوف يؤدّي إلى نقض مدعاهم؛ وذلك لأنّهم إنّما حكموا من خلال هذه المقالة بشأن جميع الأفكار والألعاب والأساليب والأديان والثقافات؛ يقول لودفيغ فتغنشتاين وأتباعه: ليس هناك معيارٌ واحدٌ يمكن العمل بوساطته على تقييم المساحات والألعاب اللغويّة المتنوّعة، إذ لا يوجد هناك أيّ فهمٍ مشترك بينها.

وبعبارةٍ ثالثةٍ: هل يشمل هذا الادّعاء جميع الثقافات والمساحات والألعاب اللغويّة، أم يختصّ بمساحةٍ ولعبةٍ لغويّةٍ خاصّة؛ وهي المساحة التي نشأ وترعرع هو وأتباعه في كنفها؟ إذا كان يختصّ بمساحةٍ ولعبةٍ لغويّةٍ خاصّة، لن يكون هذا الادّعاء شاملًا لجميع المساحات والألعاب اللغويّة؛ وبذلك فإنّ هذا الادعاء ينقض نفسه. وأمّا إذا كان مدّعاهم لا يقتصر على مساحةٍ ولعبةٍ لغويّةٍ خاصّة، وكان يشمل جميع المساحات والألعاب اللغويّة، فكيف يحكمون بشأن الثقافات والأديان والعلوم المتنوّعة، والمساحات والألعاب اللغويّة المختلفة، في حين أنّهم لا يمتلكون عنها مفهومًا مشتركًا أو تصوّرًا جامعًا؟ فهل يمكن لنا أنْ نحكم على شيءٍ لا نمتلك فهمًا أو تصوّرًا عنه، ولا يمكن أنْ نمتلك عنه شيئًا من هذا القبيل في ضوء هذه النظريّة؟ وبذلك يكون لودفيغ فتغنشتاين قد عمل في الواقع على نقض نظريته من حيث لا يدري؛ إذ يحكم بشأن الألعاب اللغويّة من خارجها.

ومن ناحيةٍ أخرى لا بدّ لنا من أنْ نضيف هذه النقطة، وهي: أنّ لودفيغ فتغنشتاين وأنصاره إذا كانوا قد أقاموا دليلًا على نظريّتهم، فلماذا ينهون الآخرين

عن التمسّــك بالدليل، وإذا لم يقيموا دليلًا على ذلك، فما الذي يُلزمنا بأمرٍ لا دليل عليه؟

اشتراك الجميع في معنى الله

إنّ المســاحة واللغــة الأهمّ مورد البحث هنا هي مســاحة الديــن ولغته؛ لإنّ المؤمنــين والملحدين جميعًا يمكنهم تكوين مفهومٍ مشــتركٍ عــن الله، وهو الحقيقة ذات الوجــود الكامل والذي لا يمكن تصوّر النقص في ســاحته، وهو مبدأ جميع العالم وبارئ جميع الخلائق. فإنّ كنت مؤمنًا فسوف تعتقد بوجوده، وأمّا الملحد فلا يعتقد بوجــوده، ولكنه مع ذلك يفهم هذه الصفات. ومن هنا تكون المســألة أمرًا مفهوميًّا. فالكلام يدور حول المفهوم أوّلًا، ومن ثَمّ يتمّ العمل على إثبات أو تحقّق مصداقه من طريق الاستدلال، دون المكاشفة والشهود أو التجربة العرفانيّة؛ إذ إنّ الإدراك الحضوري والشهودي لله مسألةٌ أخرى.

في مقام البحث والاحتجاج، يمكن للمؤمن والملحد أنْ يكون لهما تصوّرٌ واحدٌ عــن الله، أو يمكن لهما في الحدّ الأدنى أنْ يحصلا على مثل هذا التصوّر، ففي النزاع المحتدم بينهما يتلخّص الســؤال في هذا المضمون، وهو: هل الله الذي نعني به مبدأ العالم وبارئ الخلائق موجودٌ أم غير موجود؟ إنّ الجواب عن هذا الســؤال ـ سواء أكان بالنفــي أم الإثبات ـ يحكي عن إدراكٍ واحدٍ لمفهــوم الله. بل لو ذكرنا المعرفة الحضوريّة والشــهوديّة، التي تكون على الرغم من مراتبهــا المتنوّعة عامّةً، لأمكن الاستناد إليها في مقام البحث والاحتجاج.

وعلى هذا الأساس فإنّ قضيّة (إنّ الله موجود)، وقضيّة (إنّ الله غير موجود) في

حوار المؤمن والملحد، متناقضتان، فيكون الادعاء القائل بـ (عدم وجود التناقض بينهما؛ إذ يقصد كلّ واحدٍ منهما معنى مغايرًا للذي يريده الآخر) ليس صحيحًا. إنّ الله يعني الخالق والربّ، وهذا المعنى مشتركٌ عند الجميع. وبطبيعة الحال فإنّ الأبحاث الكلاميّة الدقيقة حول خصائص وصفات الله، وأنّه جسمٌ ومتشخّصٌ أم لا، وما إلى ذلك لا تكون عامّةً ومشتركةً بين الجميع، لكنّ الجميع يفهم معنى واحدًا من هذه الألفاظ، إذ إنّ معناها واضحٌ لديهم. فلو قال شخص: (إنّ الله موجود)، وكان مراده هو الإله المتشخّص، وقال شخصٌ آخر: (إنّ الله غير موجود) وكان مراده من ذلك هو الإله غير المتشخّص، لا يكون هناك تناقضٌ بين المقولتين. ولكن هل كان مثل هذا المسار في البين طوال آلاف السنين من البحث والحوار في أوربا والشرق الأوسط؟

واقعية القضايا الدينيّة

ما الذي يجعل قضايا الدين غير معرفيّةٍ، وقضايا العلم واقعيّةً ومعرفيّةً؟ وما هو الطريق أو المصدر الذي توصّل إليه أتباع الرأي المذكور في حين أنّ دعواهم لا تستند إلى دليل، وهناك شواهد متقنة على ردّها وإبطالها؟ إنّ الأبعاد المعرفيّة للغة الدين إذا لم تكن أكبر من بُعد المناجاة والعبادة، فهي ليست بأقلّ منه. فعلى الرغم من أنّ الهداية والعبادة والدعاء والابتهال والمناجاة في لغة الدين والقضايا الدينيّة كثيرةٌ، فإنّ هذا النوع من الأمور إنّما يتحقّق من طريق المعرفة، وهي تعمل على زيادة معرفتنا. إنّ الأدعية الموجودة في الصحيفة السجاديّة وغيرها من الأدعية المأثورة عن المعصومين عليهم السلام بل الأدعية الموجودة في القرآن الكريم، زاخرةٌ بالمعارف والتعاليم، وإنّ لغتها لغةٌ معرفيّة.

إنّ هذه الأدعية تعلّم الإنسـان التوحيد الخالص، بل تعلمه كثيرًا من الحقائق بشأن الإنسان الكامل وما إلى ذلك من الأبحاث العقديّة الأخرى. إنّ دعاء كميل نموذجٌ بارزٌ في بيان المعرفة التوحيديّة، وإنّ الزيارة الجامعة أفضل مثالٍ على التعريف بالإنسـان الكامل وخصائصه، وإنّ دعاء الندبة يشـتمل على البيان الأجمل لمسـار الهداية التشريعيّة، وينطوي على الابتهال والمناجاة الأكثر إظهارًا للحبّ تجاه خاتم حجج الله.[١] ويمكن أنْ نضيف: إنّ هذه النقطة تصدق بشـأن المسيحيّة ونظائرها من الأديان الأخرى أيضًا:

«إنّ لغة العبادة تشـمل الأحكام الخاصّة بما يعبده الإنسان. إنّ التعهد يستلزم كمًّا معرفيًّا لما يتعهّد به الإنسان ... لو لم يقبل الناس بالمدّعيات الحقيقيّة والحقانيّة للدين، فإنّ تطبيقاتها المتعدّدة لن تهدي إلى شيءٍ؛ إذ إنّ اللغة الدينيّة ـ بما تشـتمل عليه مـن المضامين ـ تبدو ذات مرجعيّةٍ وما بإزاء خارجيّ، وفي ظلّ غياب جميع العناصر المعرفيّة، سوف يكون التعهّد مجرد هوى ورغبةٍ مزاجيّة. إنّ الديانة ليسـت مجرّد تقبّل فكريّ عقلي أبدًا، ولكنّها تستلزم ذلك على الدوام»[٢].

١. بالإضافـة إلى هذا النقـد، هناك كثيرٌ من الانتقادات الأخرى في حقـل لغة الدين الواردة على الرأي المذكور، بيد أنّ المجال لا يتّسع إلى ذكرها، وقد وجّهت انتقادات كثيرة إلى الرأي مورد البحث أيضًا. انظر على سبيل المثال: ساجدي، زبان دين وقرآن، ص ١٣٦ ـ ١٥٦؛ هادسون، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني، ص ١٣٥ ـ ١٥٢؛
See also: Martin, “A Critique of Fideism”.

٢. باربور، علم ودين، ص ٢٨٦.

لا شكّ في أنّ النصوص الدينيّة ولغة الدين ـ أو في الحدّ الأدنى بعض أبعادها ـ ناظرةٌ إلى الواقع. لو اعتقد شخصٌ بأنّ القضايا الدينيّة ليست معبّرةً عن الواقع، أو أنّ القصص الديني أسطوريٌّ ومختلق، يمكنه في وقتٍ واحد أنْ ينتمي إلى عدّة أديان؛ إذ ليس هناك ما يدعوه إلى الاعتقاد بأحقيّة أيّ واحدٍ منها. إنّ اقتراح أسلوبٍ أو نمطٍ من الحياة، بمعنى أنّ وجود العالم بناسب ذلك الأسلوب أو النمط، بيد أنّ الكلام لا يدور حول الحقانيّة.[١]

يُضاف إلى ذلك لو افترضنا أنّ شخصًا يستطيع أنْ ينكر معرفيّة القضايا الدينيّة وإظهارها للواقع، فهل تكون في ضوء ذلك العبادات والمناسك والأفعال والنشاطات الدينيّة معقولةً؟ في هذه الحالة ما هو المعيار الذي يقوم الإنسان بالأنشطة والأعمال الدينيّة على أساسه؟ وبذلك فإنّه بعد إنكار واقعيّة لغة الدين، سوف يفقد الشخص القدرة على ممارسة النشاط الديني.

والخلاصة هي أنّ هناك كثيرًا من المشكلات الكامنة في هذه النظريّة، من بينها إنكار الدور المعرفي للقضايا الدينيّة. إنّ إنكار هذه الخصوصية ينطوي على محاذير سواء في بُعد المعتقدات الدينيّة، أم في بُعد الأعمال والمناسك أيضًا.

عدّ الإيمان أمرًا غير منطقيّ

يذهب لودفيغ فتغنشتاين ـ بتأثيرٍ من سورين كركيغارد ـ إلى الاعتقاد بأنّ الإيمان أمرٌ غير منطقيّ، وإنّ عدم منطقيّة الإيمان بالدين من وجهة نظره تعني أنّه لا يمكن أنْ يشتمل على القواعد والأحكام المرتبطة بلغة العلم، من قبيل: التطابق مع الواقع. ولكن بالنظر إلى معرفيّة لغة الدين والدور المعرفي للقضايا الدينيّة ـ على

---

١. م.ن.

ما تقدّم في النقد السابق ـ يتّضح بطلان هذا القول أيضًا.

كيفيّة الحصول على العقائد الدينيّة

تقدّم أنّ لودفيغ فتغنشتاين يواجه هذا السؤال القائل: إذا كان لا يمكن إثبات وجود الله وسائر العقائد الدينيّة الأخرى من طريق الاستدلال التاريخيّ والعقليّ وما إلى ذلك، فمن أين يحصل المؤمنون على هذه العقائد؟ والجواب هو: إنّ طريقة الحياة هي التي تكون منشأً للإيمان. فإن الإنسان إنّما يحصل على الإيمان عبر الدخول إلى نمطٍ خاصٍّ من الحياة، وعبر تلقّي تربيةٍ خاصّة.[1] ولكن لماذا تجب المشاركة في هذا النمط من الحياة واللعبة اللغويّة، وليس في الأنماط الأخرى من الحياة. فإذا كان الاعتقاد الديني لا يتم الحصول عليه بالدليل، ويعدّه الشخص تصويرًا لتنظيم مجموع الحياة والسيطرة عليها، ويحصل عليه بهذه الطريقة، أفلا ينبغي أن يكون لهذا التصوير ما بإزاء في الخارج؟

صوابيّة جميع الاتّجاهات

لقد وصف لودفيغ فتغنشتاين ما قام به المتكلّمون من أجل إثبات وجود الله، واستدلّوا عليه في العقائد الدينيّة، عملًا خاطئًا. فهل يمكن من خلال القبول بهذا الرأي شجب ما يقوم به شخصٌ ونسبته إلى الخطأ؟ فإنّ المتكلِّمين إنّما توسّلوا بالاستدلال على أساس نمط الحياة والمساحة واللعبة اللغويّة التي ينتمون إليها، وعملوا على بيان الإلهيّات الخاصّة بهم، ودافعوا عنها، فلماذا تشكلون عليهم وهم لم يخرجوا عن الدائرة التي رسمتموها لهم؟

---

1. Kenny (ed), *The Wittgenstein Reader*, p. 304.

الفلسفة، التوصيف أو الاستنتاج

إنّ اختزال دور الفلسفة بالتوصيف والاستعمال الصحيح للألفاظ والعبارت، مجانبٌ للصواب؛ إذ من خلال القضايا اليقينيّة للفلسفة ومفاهيمها الخاصّة، تترسّخ معرفتنا عن الحقائق الموجودة في الخارج ـ الأعم من وجودنا ووجود سائر الأشياء الأخرى ـ وندرك بوساطتها أنّ هذه الموجودات حادثةٌ أو قديمةٌ، وهل هي معلولةٌ أم علّةٌ، وهل هي ممكنةٌ أو واجبةٌ بالذات، وما إلى ذلك.

إنّ معرفة الحقائق في الفلسفة تأتي من طريق العقل والاستدلال العقليّ، وفي فلسفة الإشراق والحكمة المتعالية، تأتي المعرفة ـ بالإضافة إلى ما تقدّم ـ من طريق القلب والشهود. إنّ الاستنتاجات العقليّة تفوق الأطر الثقافيّة والتاريخيّة، وفي حالة إرجاعها إلى البديهيّات، فإنّها تعمل على إظهار الحقائق والواقعيّات قطعًا. إنّ الاستعمال الصحيح للألفاظ وتجنّب المغالطات اللغويّة والتحليل اللغوي، ليس من شؤون الفلسفة؛ لإنّ الفلسفة ـ أو جانب مهمّ منها في الحدّ الأدنى ـ عبارةٌ عن التحليل الفلسفي للمفاهيم والمفردات، وهو التحليل الذي يؤدّي إلى معرفة الحقائق.

الذاتانيّة

إنّ نسبة وصف (بيان الواقع) إلى لغة العلم، ونفيه عن لغة الدين والقضايا الدينيّة، يثبت مسار الذاتانيّة الراسخ في ذهنيّة لودفيغ فتغنشتاين وتفكيره؛ إذ هو ـ مثل سورين كركيغارد ـ يقول بأنّ الإيمان حالةٌ حماسيّةٌ وتعلّقٌ بالأمر اللاحق وغير المنطقي. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه يذكر أدوارًا ووظائف متنوّعةً للغة. ومع أنّ لغة العلم من وجهة نظره لغةٌ ناظرةٌ إلى الواقع وتتحدّث عن الواقع، فإنّ لغة الدين نوعٌ آخر، ولها وظيفةٌ مختلفةٌ. في هذه المساحة لا تكون اللغة حاكيةً عن الواقع، بل هي لغة عبادةٍ وتضرّعٍ ومناجاةٍ. وعلى هذا الأساس فإنّ القضايا الدينيّة لا يتصف موضوعها بالصدق والكذب، أو مطابق مع الواقع وعدم مطابقته، بل إنّ مثل هذا الأمر يُعدّ من وجهة نظره حماقةً وغباءً. ونتيجة لذلك فإنّ صدق الموضوع لا موضع له في القضايا الدينيّة. فهل يمكن القبول بالذاتانيّة في حقل الدين، وإنكار تطرّق صدق الموضوع في هذا الحقل واتصاف اللغة بالمعرفيّة؟

ومن هنا فإنّ النتيجة التي تترتّب على مثل هذه القراءة عن النزعة الإيمانيّة، هي نفي الواقعيّة والتحقّق الخارجي لوجود الله تعالى وسائر المفاهيم الدينيّة الأخرى؛ إذ بناءً على رأي الذين لا يعدّون لغة الدين لغةً معرفيّةً، لا ينطوي الدين على أيّ حكمٍ بشأن العالم الخارجي أبدًا. وعلى أساس هذه الرؤية يتمّ اختزال الاعتقاد بوجود الله وسائر العقائد الدينيّة الأخرى إلى نوعٍ من الحركات الخاصّة في اللعبة اللغويّة. إنّ بعض المتأثّرين بالمنهج الفكري للودفيغ فتغنشتاين، من أمثال: ديوي زيفانيا فيليبس، ونورمان مالكوم، وبيتر ونش، قد التزموا بهذا الخطاب أو أقرّوا

به صراحة.[١] وعلى هذا الأساس فإنّهم إنّما يؤمنون بإلهٍ ذهنيّ وقيامةٍ ذهنيّةٍ، وفي الحقيقة فإنّ هذه الرؤية تمثّل نوعًا من الإلحاد المنافق الذي يتمّ صبّه في قالب اللغة الدينيّة.

قابليّة إثبات وجود العالم المحسوس

إنّ دعوى عدم إمكان إثبات تحقّق العالم الخارجي في المساحة أو اللعبة اللغويّة للعلم، بل القول إنّها مجرّد فرضيّةٍ وفهمٍ، جديرةٌ بالبحث والتأمّل. توضيح ذلك أنّنا نقول تارةً: (إنّ العالم الخارجي موجود)، أو (هناك واقعيّةٌ وحقيقة)، فإنّ مثل هذه القضايا التي تعدّ من الناحية المنطقيّة مهملةً، هي يقينيّةٌ وصادقةٌ. بل هي بالإضافة إلى ذلك بديهيّةٌ؛ وذلك لأنّ وجودي ـ في الحدّ الأدنى ـ وكذلك قواي الإدراكيّة والحركيّة، وحالاتي وأفعالي النفسانيّة، من جملة مصاديقها، وهناك لدى كلّ شخصٍ معرفةٌ حضوريّةٌ بهذه الأمور. بيد أننا نقول تارةً أخرى: (إنّ العالم المحسوس موجود). إنّ تحقّق عالم المحسوسات في خارج الذهن، أمرٌ ارتكازيٌّ وقضيّةٌ قريبةٌ من البداهة؛ إذ إنّ الدليل على ذلك حاضرٌ لدى كلّ شخص.

يمكن فهم تحقّق الواقعيّات المحسوسة على نحو الإجمال أو على نحو التفصيل من خلال عددٍ من المقدّمات، ومن بينها أصل العليّة؛ إذ يمكن من خلال التفسير الصحيح لأصل العليّة والتنظيم الصحيح للمقدّمات، أنْ نصل إلى وجود بعض الأشياء المحسوسة للمعرفة، بل إلى ذات المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخصّ.

---

١. ستينزبي، علم عقل ودين، ص ٢٨١ ـ ٢٠١؛ انظر: لغنهاوزن، گناه إيمان گرايي ويتگنشتاين، ص ١٥٥.

النتيجة

بالنظر إلى ما تقدّم في الفصول السابقة، ندرك أنّ للنزعة الإيمانيّة قراءاتٍ متنوّعةً.[١] في القرن العشرين للميلاد، وفي مسار فلسفة البلدان الناطقة باللغة الإنجليزية أو الفلسفات التحليليّة التي تمثل ندًّا قويًّا للفلسفة الأوربية / القارّية، يمكن العثور على قراءةٍ أخرى عن النزعة الإيمانيّة حيث كان لها تأثيرٌ كبيرٌ وعميقٌ في فلاسفة الدين المعاصرين. وقد عمد لودفيغ فيتغنشتاين إلى بيان هذه القراءة عن النزعة الإيمانيّة في ضوء رؤيته الفلسفيّة المتأخّرة. وقد تركت رؤيته تأثيرًا كبيرًا على فلاسفة الدين. ويمكن في ضوء أقواله ذكر إشكالٍ آخر على قدرة العقل واعتباره في حقل المعارف الدينيّة. بل يمكن الادّعاء بأنّ رؤيته قد شكّلت مبنى لعدم جدوائيّة العقل في حقل الدين؛ وذلك لأنّه يرى أنّ لغة الدين ـ بخلاف لغة العلم ـ لا تعكس الواقع، وإنّ وجود الله وغير ذلك من العقائد الدينيّة، لا يتمّ إثباته من طريق الدليل. إنّ هذه الأمور غير قابلةٍ للزوال، ولكن لا من طريق الدليل، وإنّما بسبب الدور الذي تؤدّيه في الحياة الدينيّة ومساحة الدين، ومن هنا لا ينبغي أنْ نسعى إلى

١. إنّ الرأي الخاص بشلايرماخر وغيره من أنصاره الليبراليين في مصدريّة المعرفة الدينيّة، يمكن أنْ يُعد قراءةً أخرى في النزعة الإيمانيّة. وكما رأينا في هذا الفصل فإنّ فهم جيري غاتينج للودفيغ فتغنشتاين أقرب إلى رؤية شلايرماخر بشأن مصدريّة المعرفة الدينيّة. فكلاهما يستندان إلى التجربة الدينيّة، ويعملان من خلال هذا الاستناد على نفي ضرورة إثبات المعتقدات الدينية بوساطة الاستدلال الأعمّ من الاستدلال العقلي والنقلي وما إلى ذلك. وحيث إنّ هناك كثيرًا من الأمور المطروحة بشأن التجربة الدينيّة، فسوف نعمل على بحث هذا الرأي وتقييمه في كتابٍ آخر. وقد سبق لنا أنْ بحثنا في هذا الشأن باختصارٍ في الفصل الثاني من كتاب مباني معرفت ديني، والفصل الأوّل من كتاب فلسفه دين.

الاستدلال على الاعتقاد بوجود الله؛ لإنّ هذا الاعتقاد متجذّرٌ ومتأصّلٌ بذاته.

إنّ رؤيته الإيمانيّة تنبثق من مبانٍ وأصولٍ، من قبيل: النظريّة التطبيقيّة للمعنى، وأسلوب أو منهج الحياة، والألعاب اللغويّة، واللغة الدينيّة، وعدم معرفيّة القضايا الدينيّة التي طرحها في فلسفته المتأخرة وآمن بها. إنّ هذه الآراء قد تركت تأثيرًا كبيرًا على فلاسفة التحليل المعاصرين الذين كان جلّهم من تلاميذه، وعملت على استمرار الذاتانية وتيار النسبيّة.

ويمكن العثور على تشابهٍ كبيرٍ بين رؤيته ورؤية كركيغارد. ومن هنا يمكن الوصول إلى هذه النتيجة، وهي أنّه قد تأثّر في رؤيته بالنزعة الإيمانيّة لسورين كركيغارد، وقد كانت أعمال كركيغارد هي المؤلّفات الأكثر تأثيرًا عليه.

إن رؤيته الإيمانيّة ومبانيه تحتوي على كثيرٍ من الإشكالات، ومن ذلك ــ على سبيل المثال ــ أنّها تستلزم أنْ تكون الأمور الخرافيّة وغير المعقولة معقولةً أيضًا، ونتيجة لذلك لا نستطيع التمييز بين المعتقدات الدينيّة والمعتقدات غير العقلانيّة والخرافية. إذ في ضوء هذا المبنى كيف يمكن التمييز بين قضيّة (إنّ الله موجود)، و(إنّ المارد موجود)، و(إن العنقاء موجودة)، و(إنّ العدد ثلاثة عشر مشؤوم)؟ يضاف إلى ذلك أنّه كيف يمكن إنكار صفة معرفيّة اللغة الدينيّة وصدق موضوعها؟

الفصل السادس

أدلّة عدم اعتبار العقل في كتابات المسلمين

الخلاصة

سوف نبحث في هذا الفصل ـ مضافًا إلى الفصول السابقة ـ في مسألة إمكان الوصول إلى المعرفة العقليّة في حقل الدين أيضًا، واعتبار العقل وجدوائيّته فيه؛ فإنّه بناء على رؤية المفكّرين من الشيعة، بل وكثيرٍ من المسلمين الآخرين ـ كما سيأتي في الفصول القادمة ـ يمكن من خلال العقل الوصول إلى معرفة أجزاء من الدين الإسلامي، ولا سيّما أصوله الاعتقاديّة الجوهريّة، بل إنّهم يجمعون على وجوب النظر وضرورة تحصيل المعرفة في هذا النوع من القضايا التي يتحقّق أغلبها من طريق العقل، ويحكمون بذلك أيضًا.

إنّ اعتبار العقل ليس قابلًا للتشكيك والبحث من وجهة نظرهم، كما أنّه ليس محورًا للنزاع؛ وإنّما الذي يمكن النزاع والبحث بشأنه هو سعة مساحة العقل في الدين. وعلى الرغم من إصرار جميع المفكّرين المسلمين على اعتبار العقل في المجموع، فإنّهم قد بحثوا في أكثر الانتقادات التي يمكن طرحها، وأجابوا عنها. وسوف نعمل في هذا الفصل على بيان أهمّها.

المقدّمة

لقد أقام المفكّرون الغربيّون على طول تاريخ التفكير البشري أدلةً متنوّعةً لإثبات عدم اعتبار العقل والأدلة العقليّة في مساحة المعارف البشريّة ـ الأعم من المعارف الدينيّة وغير الدينيّة ـ ونفي الاستناد إليها، وسنعمل على بيان أهمّها، ونقوم بنقدها ضمن فصول. وقد توصّلنا في هذا البحث إلى نتيجةٍ مفادها أنّه في حقل المعارف الدينيّة، إن الذين خالفوا التمسّك بالعقل في الحصول على المعرفة الدينيّة، وذكروا آراء بديلةً في قبالها، قد انجرفوا إلى هذا النوع من الآراء في الغالب بسبب التعقيدات المعرفيّة للأسئلة الإبستمولوجيّة المستعصية على الحلّ.

وفيما يأتي سوف نعمل على بيان وبحث أهمّ الإشكالات المطروحة في كتابات العلماء المسلمين. وعلى الرغم من أنّ جميع المسلمين قد أصرّوا ـ في المجموع ـ على اعتبار العقل، فإنّهم قد عمدوا إلى بيان أغلب الانتقادات التي يمكن بيانها، وقاموا بالإجابة عنها.[1] لا يمكن العثور حتى هذا العصر على مفكّرٍ من بين الحكماء والعرفاء والمناطقة المسلمين يرتضي نتائج هذه الأدلّة، حتى أولئك الذين أبدعوا هذه الأدلة وأقاموها. وفيما يلي نعمل على بيان ومناقشة أهم الإشكالات المذكورة بشكلٍ وآخر في مؤلّفات العلماء والمفكّرين المسلمين.

---

١. يمكن العثور على أهمّ الانتقادات، في الآثار الآتية:

الرازي، المُحصّل، ص ٤٩ ـ ٥١؛ والرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٤ ـ ٨٨؛ والشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٧١ ـ ٨١؛ والإيجي، المواقف، ص ٢٣ ـ ٢٧؛ والبحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ٢٤ ـ ٢٧؛ والجويني، الشامل في أصول الدين، ص ٣ ـ ٩؛ والجويني، كتاب الإرشاد، ص ٧ ـ ١٠؛ والكراجكي، كنز الفوائد، ص ١٩٧ ـ ١٩٨؛ والأنصاري، فرائد الأصول، ص ٨ ـ ١٣، وغيرها.

المنطق، القواعد الصوريّة للاستدلال

إنّ المنطق مجموعةٌ من القوانين التي تمّ جمعها وتدوينها للتفكير الصحيح. فمن خلال الاستعانة بهذا العلم يمكن معرفة الصواب من الخطأ. ولكن من الواضح أنّ المنطق وقوانينه إنّما يبحث في صورة الاستدلال فقط، ويذكر قواعد لمعرفة الحقيقة من الخطأ، واجتناب الوقوع في الخطأ في شكل وصورة الاستدلال. إن المنطق ساكت بشأن محتوى ومادّة الاستدلال، ولا يبيّن قانونًا بشأنها إنّ قوانين المنطق بالإضافة إلى التعريف، إنّما تختصّ بشكل الاستدلال وصورته. لم يتمّ في هذا العلم ذكر أيّ قانونٍ لتحديد محتوى الاستدلال ومادته، بل لا يمكن لها أنْ تذكر؛ إذ لا يمكن العمل على ضبط المواد.

وعلى هذا الأساس فإنّ علومًا، من قبيل: الكلام، والفلسفة، والعلوم التجريبيّة، وأصول الفقه، والفقه ـ التي تشكّلت من المواد والمقدّمات النظريّة للاستدلال ـ مشحونةٌ بالاختلاف في أوجه النظر. إلا أنّ علومًا أخرى من قبيل: الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق المتبلورة من المقدّمات البديهيّة والقريبة من البداهة، فهي بمنأى من الاختلاف في أوجه النظر. وعلى هذا الأساس فإنّ قيام الإيمان بأصول الاعتقاد الديني على الاستدلال العقلي، ينطوي من هذه الناحية على كثيرٍ من الصعوبات والتعقيدات أيضًا، ويقذف بنا في دوّامة من الأخطاء. ليس هناك في المنطق قاعدةٌ تعمل بلحاظ المحتوى على تخليصنا من الفهم الخاطئ فيما يتعلّق بأصول الدين. وعلى هذا الأساس فإنّ الأدلة العقليّة المؤلّفة من المبادئ

غير البديهيّة ــ حيث تكون من حيث المادّة في معرض الخطأ ــ لا تكون معتبرةً.[١]

إمكان زوال المعرفة الاستدلاليّة

إنّ قيام الإيمان على التفكير والتعقّل والمعرفة النظريّة أو الاستدلال العقلي، يستلزم اهتزاز الإيمان وزواله بسبب الشكّ والشبهة في واحدةٍ من مقدّمات الاستدلال، وبذلك يخرج الشخص من الدين؛ لأنّ الشك والشبهة في إحدى المقدّمات سوف تؤدّي إلى الشكّ في النتيجة، وإنّ الشكّ والتردّد في النتيجة يعبّر عن زوال المعرفة، ومن ثَمّ سوف يؤدّي إلى زوال الإيمان. إنّ الشبهات الذهنيّة التي تخطر على أفكار البشر ليست بالقليلة، ولا سيّما في الأدلّة التي تتألّف من عشرات المقدّمات؛ وعلى هذا الأساس فإنّ ذهن الإنسان عرضة للشبهات، وإنّ هذه الشبهات تهدّد مقدّمات الاستدلال على الدوام. وعليه هناك في كلّ لحظةٍ وفي كلّ آنٍ احتمالُ فقدان الإنسان لإيمانه بسبب هذه الشبهات التي تخطر على ذهنه.

وعلى هذا الأساس فإنّ إيمان المؤمنين لو كان قائمًا على أساس التفكير أو الاستدلال العقلي، لبقي الناس على الدوام عائمين في برزخٍ بين الكفر والإيمان؛ فما أنْ يؤمنوا حتى يكون هناك احتمال أنْ تخطر على أذهانهم شبهةٌ فتزول معرفتهم بسبب هذه الشبهة وتتحوّل إلى شكّ، ونتيجةً لذلك ربما فقد الشخص إيمانه أيضًا. إنّ هذا المحذور يدفعنا إلى القول بأنّه لا يمكن بناء الإيمان على أساس التفكير والاستدلال العقلي.[٢]

---

١. الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٢ ـ ٥٤.

٢. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٧؛ والرازي، المحصّل، نقد المحصل، ص ٥٦؛=

نقد ومناقشة

لما كان مضمون هذين الإشكالين (الأوّل والثاني) متقاربًا، يمكن الإجابة عنهما بطريقة حلٍّ واحدةٍ؛ وذلك لأنّ زوال المعرفة الاستدلاليّة إنّما يعود سببه إلى الاستناد في الاستدلال إلى المبادئ والمواد غير اليقينيّة والقابلة للزوال. فيمكن الجواب ـ من خلال الاستعانة بالمباني المعرفيّة ـ بهذه الطريقة:

في ضوء المباني المعرفيّة المختارة، يُعدّ العقل والحسّ من أهم المصادر المعرفيّة للإنسان الاعتيادي، ويمكن تشخيص أخطاء الحسّ بوساطة العقل، بل يمكن القول بنظرةٍ أدقّ: إنّ الحواس لا تُخطئ في حدّ ذاتها، وإنّ الأخطاء التي يمكن تصوّرها في المُدرَكات الحسيّة، إنّما تتحقّق في الواقع من تطبيقات ومقارنات العقل؛ وذلك لأنّ المُدرَكات والمعطيات المباشرة للحواس المعرفيّة، مدركاتٌ حضوريّةٌ لا يتطرّق إليها الخطأ.[1]

ولكن من أين ينشأ خطأ العقل؟ يمكن من خلال التأمّل الداخلي في الأدلّة العقليّة التوصّل إلى هذه النتيجة، وهي أنّ خطأ العقل والأدلة العقليّة يكون إمّا في هيئة الاستدلال وإمّا في مادّته ومحتواه. إنّ الأخطاء في الهيئات والأشكال يمكن رفعها من خلال مراعاة القواعد المنطقيّة، وهي في حدّ ذاتها تقبل الإحالة والإرجاع إلى العلم الحضوري. إنّ إشراف مرتبةٍ من الذهن على مرتبةٍ أخرى، إشرافٌ حضوريّ، ويمكن لذهن الإنسان بهذا الإشراف أنْ يرى مسار القواعد

=الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٧٧، الفصل الثالث.

١. حسين زاده، منابع معرفت، الفصل الأول؛ وحسين زاده، معرفت بشري: زير ساخت ها، الفصل الرابع.

المنطقيّة وتوظيفها بأسلوبٍ وطريقةٍ حضوريّة، ومن خلال التجربة الداخلية، وأنْ يعمل على اكتشــافها عند تحقّق الخطأ. وعلى هذا الأساس فإن مشكلة تحقّق الخطأ في صورة الاستدلال وشكله قابلةٌ للرفع والحلّ بيسرٍ وسهولة؛ فمن خلال مراعاة القواعد المنطقيّة في أثناء عملية الاســتدلال بنحــوٍ دقيق، لا يحدث خطأ من ناحية الهيأة، ومن خلال توظيفها بعد تأليف الاســتدلال يتم اكتشاف الخطأ، وفيما إذا لم يكن هناك خطأ في البين يتمّ إحراز صدق الاستدلال من هذه الناحية.[1]

ولكــن كيف يمكن التعرّف على أخطاء موادّ الاســتدلال ومحتوياته، والعمل عــلى رفعها؟ وهل هناك انعــدامٌ للمنطق أو القوانين المنطقيّة في بحث واكتشــاف أخطــاء المقدّمات، ومواد الاســتدلال حقًّا؟ يبدو أنّ هنــاك طريقةَ حلٍّ لهذا الخيار أيضًا. إنّ المنطق الســائد بيننا لا يقتــصر على المنطق الصوري، وإنّما يبحث في المواد أيضًا، وقد عمل على تصنيفها وتبويبها بشــكلٍ عــامّ. إنّ المنطق يقول صراحةً: إنّه للوصول إلى البرهان يجب أنْ تكون صورة الاســتدلال ومحتواه ـ أو بعبارةٍ أخرى: هيأته ومقدّماته ـ إمّا بديهيّة، وإمّا يتمّ إرجاعها إلى البديهيّات. ومن هنا فإنّ القياس في المنطق يتمّ تقســيمه بلحاظ المــواد والمقدّمات ـ وليس بلحاظ الهيأة ـ إلى القياس البرهاني، والقياس الجدلي، والقياس الشــعري وما إلى ذلك. وإذا أراد المستدِلّ أنْ يقيم البرهان، فيجب عليه الاستفادة من المقدّمات اليقينيّة.

---

١. إنّ الناقد في الاســتدلال يقــرّ بهذه الحقيقة، وهي أنّــه مع رعاية قواعد المنطق، يتمّ اكتشــاف الأخطــاء الخاصّة بهيأة الاســتدلال، ومن هــذه الناحية يمكن صيانة الاســتدلال من الخطأ. (انظر: الأسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٩).

ولكـــن ما هي خصائــص المقدّمات اليقينيّة ومواصفاتهــا؟ وما هي المقدّمات والقضايــا اليقينيّة؟ لقــد عمد المنطق في مقــام الإجابة عن هذه الأسـئلة إلى بيان الخصائص والمقدّمات البديهيّة واليقينيّة، وقام باســتقرائها، ورسم لها جدولًا بيانيًّا يحدّد حدودها ومساحتها.[1]

وعلى هذا الأســاس فإنّه في الجواب عن هذا الســؤال القائــل: (كيف يمكن اكتشــاف الخطأ المحتمل بلحاظ المحتوى في مقدّمــات الأدلّة العقليّة وموادّها، أو نفي احتمال تحقّق الخطأ فيها؟)، يكون الحلّ الذي تحصل عليه الإبستمولوجيا وعلم المعرفة من المنطق الإسلامي، هو إرجاع المقدّمات النظريّة في الاستدلال إلى المبادئ البديهيّة. وفي الحدّ الأدنى فإنّ الوجدانيّات والأوّليّات من المبادئ البديهيّة واليقينيّة التي لا يتطرّق إليها الخطأ، فإذا أمكن إرجاع المقدّمات الاســتدلاليّة إليها، فسوف يتمّ إحراز عدم خطأ ذلك الاستدلال، ومن ثَمّ فإنّه بهذا الاستدلال يمكن الوصول إلى المعرفــة اليقينيّة بالمعنى الأخص. وأمّا إذا لم تنتــه مقدّماته إلى البديهيّات الأوليّة والوجدانيّات، فإنّ احتمال الخطأ لا ينتفي، ومن هنا لا يمكن الحصول على المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخص.

يمكن العثور على كثيرٍ من الأدلّة في الفلســفة والكلام، التي لم يُراعَ فيها مسار أو معيار تمييز الحقّ من الخطأ، ومن خلال مراعاة هذا المعيار بشأنها نصل إلى نتيجةٍ مفادها أنّها لا تعود إلى المبادئ اليقينيّة. وفي هذا النوع من العلوم، يجب أوّلًا: مراعاة مسار إرجاع النظريّ إلى البديهيّ بحيث تصبح عامّة. وثانيًا: يجب العمل على فصل

---

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل التاسع.

الأدلّة اللاحقة ـ التي تمّ عدّها يقينيّةً ـ عن الأدلّة السابقة، بل يجب على الفلسفة ألّا تبحث إلّا في الأدلّة السابقة، ولا تستفيد من مقدّمات ومعطيات العلوم التجريبيّة إلّا في موارد الضرورة. إنّ أنواع الردّ والإبطال الحاصل عادةً في الفلسفة ونظائرها من العلوم، إنّما ترتبط بالأدلّة التي تكون جميع مقدّماتها أو بعضها لاحقة. وعليه يجب تنقية الفلسفة من هذا النوع من الأدلّة، والعمل على الفصل والتفكيك بين فلسفة ما قبل العلم، وفلسفة ما بعد العلم، ورسم الحدود بينهما.

وبذلك يمكن بهذا الطريقة جعل الأدلّة العقليّة برهانيّةً وتنقيتها من الشوائب والأخطاء، والوصول بوساطتها إلى المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخصّ. وفي هذا النوع من المعرفة يكون اعتقاد الفاعل المعرفي بمحتوى القضيّة وتصديقها العلمي جازمًا وقطعيًّا، ويتمّ إحراز تطابق تلك القضيّة مع الواقع.

وعلى هذا الأساس هناك في الإبستمولوجيا طريقٌ إلى تحديد الأدلّة اليقينيّة والصادقة من حيث المحتوى، كما أنّ النتائج الحاصلة من هذا النوع من الأدلّة غير قابلةٍ للزوال. إنّ الذي يقيم هذا النوع من الأدلّة ويصل إلى برهانٍ من قبيل البراهين الهندسيّة، تكون معرفته يقينيّةً، ولا تقبل الشكّ والترديد، ولا تقبل الزوال.

ولكي نتمكّن من إعطاء جوابٍ آخر عن هذه المسألة، يجب أنْ نبيّن مقدمةً بشأن كيفيّة قيام الإيمان على الاستدلال.

كيفيّة قيام الإيمان على الاستدلال

لقد أكّدنا في هذا الكتاب أنّ الإيمان قائمٌ على الاستدلال العقلي، وعددنا هذا الرأي مورد اتّفاق جميع المسلمين. والآن نواجه هذا السؤال القائل: كيف يقوم الإيمان على الاستدلال؟

تقـدّم أنّ التصديق على نوعين، وهما: التصديق العلمـيّ، والتصديق القلبيّ، وأنّ التصديـق العلميّ يعني فهم صدق مفاد القضيّة التـي يتمّ الحصول عليها في القضايا غير البديهيّة من طريق الدليل مباشرة، وأمّا في القضايا البديهيّة الأوّليّة، فلا حاجة إلى الدليل. إنّ التصديق العلمـي ليس أمرًا إراديًّا، وإنّما يكون وجوده تابعًا للاسـتدلال والاعتبار. وأمّا الاستدلال على المطلوب، الذي يجب أنْ يكون معتبرًا فبه يحصل هذا النوع من التصديق [العلمي].

وأمّـا التصديق القلبي بمعنى الإذعان والتسـليم القلبـيّ بمضمون القضيّة، فهو أمرٌ إراديّ واختياريّ. يمكـن الوصول إلى هذا النوع من التصديق من طريق التصديق العلميّ، بيد أنّ التصديق العلميّ إنّما يقتضي الإيمان فقط، ولا يسـتلزمه ناهيك عـن أنْ يكون علّته التامّة، ويعود السـبب في ذلـك إلى أنّ تحقّق التصديق القلبيّ ـ بالإضافة إلى التصديق العلميّ ـ يحتاج إلى شرائط أُخر أيضًا، من قبيل: خلوّ النفس من الانتماءات والتبعيّات، وأنواع الكره والبغض، والتعلّقات والاتّجاهات النفسـانيّة، من قبيل: العصبيّة القوميّة، والتكبّر، والحسد، والعناد، واللجاج، وما إلى ذلـك من الرذائل الأخرى التي تشـكل سـدودًا وموانع تحول دون التسـليم للحقّ. ومن الضروري العمل ـ في الحدّ الأدنى ـ من أجل كبح جماح هذا النوع من الاتّجاهات والرغبات النفسانيّة.[1]

---

١. من الواضح أن المراد من هـذه الشرائط أو التقييد، ليس هو أن القبول والتصديق العلمي إنما يحصل لأولئك الأشخاص الذين بلغوا قمّة الأخلاق والعرفان فقط، بل المراد هو أن الشخص إنما يقبل بقضية ما ـ الأعم من أن تكون قضية اعتقادية أو أخلاقية أو تاريخية بل وحتى رياضية وما إلى ذلك ـ إذا لم يكون معانداً ولجوجاً، ولا يكون قلبه مفعماً بحب الغير وما إلى ذلك.=

إنّ الإيــمان تصديقٌ قلبــيّ، وليس تصديقًــا علميًّا. وعلى هذا الأســاس فإنّ التصديــق العلمي يقتضي التصديــق القلبيّ والحصول على الإيــمان، ومن ثَمَّ كان الإيمان قائمًا على أســاس الاســتدلال، ويقوم ابتناؤه على النحــو الآتي: من خلال التفكير، والاســتدلال المعتبر، يتمّ الحصول على التصديق العلمي، ثم يقتضي هذا التصديــق ذاته ظهــور الإيمان أو التصديق القلبي. وعلى هذا الأســاس قد يتحقّق التصديــق العلمي في بعــض الأحيان، ولا يحصــل التصديق القلبــيّ أو الإيمان؛ وذلــك لأنّ التصديق العلمي ليس علّةً تامّةً لتحقّــق التصديق القلبي. ولكن ماذا بشــأن العكس؟ فلو افترضنا تحقّق التصديق القلبي والإيــمان بعد تحقّق التصديق العلمــي، ثم حصل الردّ على الاســتدلال أو التشــكيك في بعــض مقدّماته، وتمّ تقويــض التصديق العلمي، فهــل يبقى الإيمان والتصديــق القلبي على حاله، ولا يطاله الاهتزاز والانهيار؟

يمكن القول في الجواب عن هذا السؤال: لمّا لم يكن التصديق العلمي هو العلّة التامّة للإيمان، وكان يمكن للإيمان أنْ يقوم على أســاسٍ استدلالٍ معتبرٍ آخر، فإنّ زوال هذا الاستدلال لن يكون له دورٌ أو تأثيرٌ في زوال الإيمان، وعلى هذا الأساس يبقى الإيمان ثابتًا في الجَنان. فلو زال ذلك الاستدلال، ولم يتمّ العمل على إصلاحه وترميمه، ولم يتمّ دفع الشكّ والشبهة في مقدّماته، أو لم يتمّ استبداله باستدلالٍ أقوى منه، فإنّ انهيار وزوال التصديق العلميّ لنتيجة الاستدلال، لا يستلزم زوال الإيمان وانعدام التصديق القلبيّ به.

=وقد بحثنا هذه المســألة في ختام الفصل الثامن من هذا الكتــاب تحت عنوان «دور العوامل الخارجية في المعرفة» بمزيد من التفصيل والاهتمام.

وفي ضوء هذا فإنّ الإيمان لا يزول بمجرّد عروض الشبهة، بل إذا لم نعمل على حلّها، ولم نجد جوابًا عن ذلك الإيمان الذي أصبح ضعيفًا، فسوف ينهار الإيمان بالتدريج. ومن هنا فإنّه عندما تظهر الشبهة يجب علينا الإجابة عنها مباشرة، ولا نسمح لها بأنْ تترسّخ في القلب؛ لإن عدم الإجابة عن الشبهات والسماح بالاستقرار لها في الأذهان، يؤدّي إلى زوال الإيمان. إنّ الإيمان لا يتحقّق في لحظةٍ واحدةٍ، وإنّما هو حالةٌ نفسانيّةٌ ذات مراتب تتحقّق بنحوٍ تدريجيّ، ومع زوال مرتبةٍ واحدةٍ من تلك المراتب، لا تزول المراتب الأخرى.

إنّ وجود الشبهة في الذهن بمنزلة الشيء العفن الذي يجاور حوضًا كبيرًا من الماء، وما لم نسارع إلى إبعاد ذلك العفن عن ذلك الحوض، فإنّ رائحته سوف تتسرّب إلى الماء ويصبح الحوض بأجمعه نتنًا وعفنًا بالتدريج. ومن هنا فليس الأمر بأنْ ينهار الإيمان ويزول بمجرّد عروض تلك الشبهة على الاستدلال العقليّ، فيخرج الشخص من ربقة المؤمنين، بل إنّ تلك الشبهة إنّما تُزيل التصديق العلميّ بذلك الاستدلال فقط. وفي مثل هذه الصورة إنّما يضعف التصديق القلبيّ فقط، وإذا لم نعمل على إزالة تلك الشبهة، أو لم نستعض عن ذلك الاستدلال باستدلالٍ أقوى، ولم نتمكّن من إثبات المدّعى، فإنّ الإيمان القلبي سوف يزول بالتدريج.

يضاف إلى ذلك أنّ الإسلام يختلف عن الإيمان؛ لأنّ الإسلام هو التسليم الظاهري بأصول الدين، والقبول بها بحسب الظاهر. ومع الشكّ في الاستدلال لا يخرج الشخص من ربقة الإسلام، وإنّما يضعف إيمانه فقط، وإذا لم يتمّ التدارك فإنّه سوف يفقد إيمانه، ويلتحق بصفوف أتباع الإسلام الظاهري.

كما يمكن أنْ نقيم استدلالًا نقضيًّا أيضًا، وذلك بأنْ يتمّ عبر استدلالٍ عقليّ نفي قيام الإيمان على الاستدلال العقليّ. إنّ هذا الأمر متناقض؛ إذ أنّكم بهذا الاستدلال تثبتون أنّ الإيمان في الدين لا يقوم على الاستدلال العقلي والتفكير؛ في حين أنّكم قد أثبتم بالاستدلال أنّ المفهوم الديني هو أنّ الدين لا يقوم على الاستدلال.

بطلان العقلانيّة في الحدّ الأقصى وفي الحدّ الأدنى

يمكن العثور على استدلالٍ آخر في تضاعيف آثار الأخباريين تكون نتيجته نفي اعتبار العقل، مع تصريحهم بأنّ العقل الفطريّ والعقل البديهيّ أو الاستدلال العقلي غير المتعارض مع الدليل النقلي، معتبرٌ أيضًا.[١] وعلى كلّ حالٍ فإنّ نتيجة استدلالهم، تكون على النحو الآتي: ما هو المراد من الدليل العقلي؟ هناك احتمالان في البَين:

١. الدليل الذي يقبل به جميع العقلاء، وتذعن له جميع العقول. ويمكن تسمية هذه القراءة للعقلانيّة بالعقلانيّة المفرطة أو القراءة القصوى أو المطلقة.

٢. الدليل الذي يكون صحيحًا ومقبولًا بحسب ظن المُستدِل وتصوّره. ويمكن تسمية هذه القراءة للعقلانيّة بالعقلانيّة المُختزَلة أو القراءة الدنيا أو النسبيّة.

إنّ كلا هذين الاحتمالين مردود، وبطلان الاحتمال الأول واضح؛ إذ لا نشاهد مثل هذا الإجماع العقلي؛ لإنّ مراتب العقول من حيث الإدراك متنوّعة، ومن هذه

---

١. سوف نتعرّض إلى بيان هذه المسألة في فصلٍ آخر، حيث سنعمل على بيان آرائهم بشأن العقل هناك.

الناحيــة تظهر أوجه الاختلاف في النظر، ولا يمكن العثور على دليلٍ واحدٍ مقبولٍ لدى جميع العقلاء، وإنْ كانت نظريّتهم حول المسألة واحدة. لقد أقرّ بعض المحقّقين بأنّ أدلّة إثبات الواجب غير تامّة؛ وذلك لابتنائها على التسلســل، وبراهين إبطالها غير تامّة، ولم يقم حتى الآن اســتدلالٌ صحيحٌ عــلى بطلانها. وحيث يكون وضع الأدلّة في مســألةٍ بهذه العظمة والأهميّة على مثل هذه الحالة، فإنّ الأمر في المســائل الأخرى سوف يكون أوضح.

والاحتمال الثاني باطل أيضًا؛ وذلك لأنّه يســتلزم العجز عن تشخيص الحقّ، وتمييــزه عن الباطل، وعــدم جواز عدّ الأفكار المعارضة مرفوضــةً ومردودةً، فقد تمسّــكت كلّ جماعةٍ بكثيرٍ من الأدلّة على دعم مذهبها ودينها، وقبلت بتلك الأدلّة، وهــم يعلمــون أنّ الأدلّة العقليّــة والنقليّة لدى الآخريــن تعارضها. لا شيء من هذين الدليلين يصلح للمعارضة؛ وذلك لنفــي اعتبار الدليل النقلي، وقد تمّ بيان أنّ الدليل النقلي يتم طرحه في مواجهة الدليل العقلي. وأمّا فيما يتعلّق باعتبار الدليل العقلي فيجب القول إنّ الدليل العقلي لكلّ شــخصٍ أو جماعةٍ لا يكون معتبرًا عند الآخريــن، فلا دليلهم العقلي معتبرٌ عندك، ولا دليلــك العقلي معتبرٌ عندهم. فقد أقمت دليلًا عقليًّا لإثبات مدّعاك، وقد أقاموا دليلًا عقليًّا آخر، وأثبتوا به مدّعاهم. فهل يمكن القبول بهذا الكلام؟ فهل هناك بين أتباع أهل البيت عليهم السلام من العلماء من ســلكوا هذا الأمر، أو اعتبروا بطلان بعض الآراء، أو فسّقوا جماعة أو كفّروهم؟[١] إنّ المحــدّث البحــراني بعد بيان هذا النقد من قبل الســيّد نعمة الله الجزائري، أيّده

١. البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

بـكلام فخر الدين الرازي. يقول الرازي: «إذا كانت هذه الأدلّة بصوابيّة البرهان، فيجـب القبول بهـا جميعًا، وحيث لا يقبل بها الجميع، فهي ليسـت من البرهان في شيء ...»[١].

نقد ومناقشة

إنّ الإشـكال المذكور قد يتمّ طرحه على شكل نقد على نوعٍ من العقلانيّة التي يعدّونها (عقلانيّةً مفرطة). في هذا النقد يرى الباحث نفسـه أمام قياسٍ ذي حدّين وخيارين لا يمكن اجتنابهما؛ الأمر الذي يضطره إلى اختيار أحدهما، وسـوف يقع في ضيقٍ أيًا كان اختياره. ولكن يمكن بيان خيارٍ ثالثٍ والقبول به؛ أو بعبارةٍ أدقّ: من خلال رفض الخيار الثاني، نعمل على اختيار الخيار الأول بعد تفسـيره وتأويله بنحوٍ آخر، والقول: إنّ المراد من الدليل العقلي، هو الدليل الذي يمكن لكلّ عاقلٍ أنْ يصدّقـه في حالة ما لو فهمه فهمًا صحيحًـا، وتمكّن من ضبط عوامله وتوجهاته غير المعرفيّة. إنّ الأصل الأكثر بداهةً من بين الأصول الرئيسـة في المعرفة البشريّة، هو أصل عدم التناقض، فإنّ هذا الأصل إنّما يمكن التصديق به وقبوله، فيما إذا كان لدينا تصوّرٌ صحيحٌ عن الموضوع والمحمول والنسـبة بينهما، ونريد حقًّا أنْ نفهمها ولا تحملنا العوامل الخارجيّة على إنكارها. والقضايا النظريّة اليقينيّة كذلك أيضًا. وعلى هذا الأساس فإنّ القضايا البديهيّة، وكذلك القضايا النظريّة اليقينيّة البرهانيّة (القضايا اليقينيّة التي تمّ إثباتها بالبرهان)، هي كذلك في الفلسفة، وفلسفة الدين، والمنطق، والعلوم الرياضيّة وغير ذلك من العلوم العقليّة.

---

١. م.ن، ص ١٢٨ ـ ١٢٩. (وكلام الفخر الرازي في هذا الشأن طويل ومفصّل).

مـن العجيـب أنْ يتمّ طرح هذا الإشـكال مـن قبل أشـخاصٍ مطلّعين على النصوص الإسلاميّة؛ ففي ضوء النصوص الدينيّة والشهود الداخلي، بيانٌ لإمكان أنْ يُنكر الإنسان أوضح الآيات الإلهيّة، بل إنّ الأمثلة على ذلك كثيرةٌ، وقد أشار الله إلى ذلك بقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْـتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا...﴾[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ التصديق القلبي، والإقرار والقبول والإيمان، رهنٌ بطهارة القلب، كما أنّ التصديق العلمي رهنٌ بالفهم الصحيح. يجب تطهير القلب والروح من العناد واللجاج وعدم التسليم للحقّ، والحبّ والبغض والأمراض النفسانيّة الأخرى من قبيـل العصبيّة، والغرور، والتكبّر، والحقد؛ لأجـل الحصول على التقوى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُـدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾[2]. فالذين يمكنهم الإيمان بكتاب الله هم المُنزَّهون من الأدران والخبائث. فكيف يقول المُسـتدِل: إنّ المراد من الدليل العقلي هـو الدليل الذي يقبله جميع العقلاء، أو تذعن له جميع العقول؟ فهل يمكن العثور ولـو على قضيّةٍ واحـدةٍ تحقّق الإجماع على تصديقها والإذعـان لها من قبل الجميع بالفعل؟

إنّ لدى الإنسـان قدراتٍ هائلة. فهو من جهة لديه قوّةٌ متصرّفةٌ يسـتطيع بها خلق الصور الوهميّة والأدلة الزاخرة بالمغالطات التي تجعل من العقل ألعوبةً؛ ومن ناحيـة أخرى: إنّ كثيرًا من العوامل غير المعرفيّـة، من قبيل التوجّهات والرغبات النفسـانيّة والصفات والرذائل الأخلاقيّة الراسخة في النفس، التي ذكرنا بعضها، تحول دونه ودون قبول الحقّ، وإنْ كان في باطنه مضطرًّا إلى التصديق العلمي بها.

---

١. النمل: ١٤.

٢. البقرة: ٢.

ومـن هنا فإنّ المـراد من الدليل العقلي هو الدليل الـذي يمكن لكلّ عاقلٍ أن يفهمه ويصدّق به إذا تجنّب العناصر المذكورة وتصوّره بشكل صحيح. وبعد الفهم والتصديق العلمي، يصل الدور إلى التصديق القلبي؛ وهنا يمكن لشـخصٍ صدّق بمسـألةٍ من الناحية العلميّة، أنْ يبادر إلى إنكارها بلسـانه، أو يسـلك من الناحية العمليّة طريقًا على خلافها.[1]

إمكان الخطأ في المعرفة الاستدلاليّة

إنّ قيام الإيمان بأصول الاعتقاد الديني على المعرفة الاستدلاليّة والتفكير، غير صحيح؛ إذ حتى لو افترضنا قدرة الإنسـان عـلى تحصيل العلم والمعرفة، إلّا أنّه لا يمكن الوصول إلى العلم والمعرفة بالاسـتدلال العقلي والتفكـير. فما أكثر العلماء الذين أجهدوا أنفسـهم على مـرّ التاريخ، وتكبّدوا صعوباتٍ جمّـةً من أجل إقامة الأدلّة، ولكن لم يمضِ وقـتٌ طويلٌ حتى أدركت الأجيال اللاحقة، أو فهموا هم أنفسـهم أنّ تلك الأدلّة التي أقاموها كانت خاطئةً وزاخرةً بالمغالطات. وعليه لا يمكن تحصيل العلم واليقين بنتائج الأدلة، وحتى لو حصل منها اليقين، فلن يمضي وقتٌ طويلٌ حتى تَرد الإشـكالات على واحدةٍ من مقدّمات الاسـتدلال، ويفقد الشـخص يقينه وجزمه، ويتخبّط في مستنقع الشكّ والترديد. ويمكن العثور على كثيرٍ من العلماء والمفكّرين البارزين الذين تناقضت أقوالهم وكلماتهم، وهذه ظاهرةٌ تحكـي عن عجز العقل عن إدراك الحقائق.[2] وقد اعترف الفخر الرازي نفسـه أنّ

---

١. حسين زاده، معرفت بشري: زير ساخت ها، الفصل الثاني.

٢. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٥؛ والشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٧٧.

حصيلــة عمره لم تكن ســوى تضاربٍ في الآراء لم تبلغ به الهــدف والغاية (المتمثّلة بالوصول إلى المعرفة).

وعلى هذا الأساس لا يمكن في أصول الاعتقاد الديني وسائر المعارف البشريّة الأخرى، من الاســتناد إلى العقل والاســتدلال العقلي في معرفة الحقّ وتشخيصه من الباطــل.[١] ونتيجة ما تقدّم أنّه لا يمكن إقامة دعائم الإيمان على أســس العقل والاســتدلال العقلي؛ إذ كثيرًا مــا جزمنا وقطعنا بأمورٍ وحصــل لنا اليقين بها، ثم اتّضح لنا بعد مدّةٍ أنّها كانت محض أخطاء.

نقد ومناقشة

من خلال النظر في الإجابة عن الانتقادات الســابقة، يتّضح الجواب عن هذا الإشــكال أيضًا. إنّ الأخطاء والمغالطات في الاســتدلال إنّما تأتي من اشــتماله على مقدّمــاتٍ ظنيّةٍ غير بديهيّــةٍ، أو لا تنتهي إلى البديهيّات، وأمّا إذا كان الاســتدلال برهانيًّــا، وكان بلحــاظ الصــورة والمقدّمات بديهيًّــا أو ينتهــي إلى البديهي، فلن يكون خاطئًا. وعلى هذا الأســاس فإنّ عــروض الأخطاء يكون إمّا في الادّعاءات وأدلّة فلســفةِ ما بعد العلم؛ حيث يتمّ الاســتناد فيها إلى فرضيّات ظنيّة من العلوم التجريبيّة، وإمّا في أدلّةٍ من فلسفة ما قبل العلم، لم يتمّ فيها إحالة المقدّمات بلحاظ الصورة والمحتوى إلى البديهيّات، ولم يتمّ فيها إحراز الصدق البرهاني.

يضاف إلى ذلك أنّ هناك كثيرًا من المســائل التي يمكــن العثور عليها في علم الفلسفة، لكنّ بعضها لا تنطوي على نتيجةٍ عمليّةٍ أو معرفيّة؛ لذلك ينبغي الاكتفاء

---

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٧٧.

بالبحث والتحقيق بشــأن المسائل الضروريّة، والعمل ما أمكن على تجنب الخوض فيــما لا طائل فيه من النزاعات الكلاميّة. وبعبارة أخرى: يجب أنْ نصرف العمر في تحصيل المعرفة بشــأن الأمور التي تنفعنا في معادنا ومعاشنا، والبحث بشأنها بأدقّ الأســاليب وأصحّ الطرق؛ بمعنى أســلوب الحكمة وإرجاع النظريّ إلى البديهيّ، مع تطهير القلب وتنقيته من شــوائب الأهواء والتعلّقات. وإنّ الطريقة الصحيحة الوحيدة في الاستناد إلى العقل، تكمن في أنْ يكون الإنسان باحثًا عن الحقّ واكتشاف الواقع صدقًا وحقيقة.

استحالة التفات الذهن إلى أكثر من مقدّمة

إنّ الاســتدلال يتألّف في الحدّ الأدنى مــن مقدّمتين؛ إذ لا يمكن الوصول إلى نتيجةٍ من مقدّمةٍ واحدةٍ فقط. وعليه حيث تكون المقدّمات متعدّدة، فإنّ كلّ مستدِلٍّ ســوف يواجه هذا الإشــكال وهو أنّ حضور مقدّمتين في الذهن، أو توجّه الذهن إلى مقدّمتين في وقتٍ واحدٍ لا يكون ممكنًا أو ميســورًا؛ فعندما يقوم الفاعل المعرفيّ بتوجيــه الذهن إلى معلوم، لا يمكنه في الوقت نفســه أنْ يلتفت إلى مقدّمةٍ أخرى. ويمكن اختبار صحّة هذا الكلام والعمل على تجربته شــخصيًّا. ومع الالتفات إلى هذا الإشكال، كيف يمكن إقامة الإيمان على الاستدلال؟ ومن الجدير ذكره أنّ هذا الإشكال موجّهٌ إلى الأدلّة التي تتألّف من مقدّمتين فقط، لكنّه يكون أشكل بالنسبة إلى الأدلّــة التي تتألّف من مقدّماتٍ كثيرةٍ. وهنــاك كثيرٌ من الأدلّة في حقل المعرفة الدينيّة التي تشتمل على أكثر من عشر مقدّماتٍ في بعض الأحيان.[١]

١. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٥.

نقد ومناقشة

في جوابٍ نقـضيّ يمكن القول: لو صحّ هذا الإشـكال، فإنّه لن يختصّ بأدلّة إثبات وجود الله، بل سيكون عامًّا وشاملًا لجميع أنواع الاستدلال، وهذا يستلزم عدم إمكان الوصول إلى أيّ معرفةٍ استدلاليّةٍ، في حين توجد هناك كثيرٌ من العلوم الاسـتدلاليّة، من قبيل: الرياضيّات والمنطق، ونظائر ذلك. وعلاوة على ذلك فإنّ الإشكال المذكور، يستحقّ البحث من ناحيتين، وهما:

١. الناحية الأنطولوجيّة (الوجوديّة): ومن هذه الناحية يكون الإشكال على النحـو الآتي: كيف يمكن للنفس أنْ تلتفت في آنٍ واحدٍ إلى مسـألتين أو مقدّمتين ومـن الواضح أنّ النفس إذا التفتت إلى أيّ شيءٍ، فإنّها سـوف تنشـغل عن الأشياء الأخرى، وتتخلّف عن الاهتمام بها؛ وعليه يستحيل التفات النفس إلى شـيئين في وقتٍ واحدٍ، وحينئذٍ لا يكون الاسـتدلال ممكنًا؛ إذ يستلزم التفات النفس إلى شيئين في وقتٍ واحدٍ.

وقد تمّت الإجابة عن هذه الناحية من الإشـكال في علم النفس، فلا تقتصر هذه الناحية على الجانب المعرفي فقط.

٢. الناحية الإبسـتمولوجيّة (المعرفيّة): بغض النظر عـن كيفيّة القدرة على الاحتفـاظ بمقدّمتين في الذهـن والذاكرة، فإنّ الإشـكال الأكثر تعقيدًا وصعوبـةً في البين، يقول: كيف تكون الأدلّـة ذات المقدّمات الكثيرة في الذاكـرة، مصونةً من الخطأ؟ وكذلك كيف يمكـن إحضار المقدّمات في الذاكرة، والاسـتنتاج منها؟ ومن ثَمَّ كيف تكـون المقدّمات الحاضرة في

الذاكرة معتبرة؟

إنّ هذه المسألة التي تمّ التحقيق بشأنها في الأبحاث المعرفيّة والإبستمولوجيّة العامّة، تحكي عن التأثير المهم للذاكرة في حصول الإنسان على المعرفة. يمكن العمل على اكتشاف خطأ الذاكرة من خلال التمرين والتدقيق، لا سيما أنّه يمكن تدوين المقدّمات على ورقةٍ أو تخزينها في جهاز الحاسوب، وبعد الاطمئنان من صحّة مقدّمةٍ ما بسبب بداهتها أو إرجاعها إلى البديهي، ننتقل إلى المقدّمة الأخرى، وهكذا دواليك حتى نصل إلى آخر المقدّمات. فإنّه من خلال التجربة الداخليّة والذهنيّة، يمكن الوصول بوساطة الاستدلال ـ المؤلَّف من عشرات المقدّمات ـ إلى النتيجة المطلوبة. ويجب العمل في ذلك على تحصيل نتيجة هذا القياس من طريق ضمّ المقدّمتين إلى بعضهما، وإحراز صدقهما من طريق بداهتهما أو إرجاعهما إلى البديهي، ويجب بعد ذلك ضمّ هذه النتيجة إلى مقدّمةٍ أخرى، والعمل ـ عبر ضمّهما إلى بعضهما ـ على تأليف قياسٍ آخر، حتى نصل إلى نهاية الاستدلال. وفي الحقيقة فإنّ كلّ واحدٍ من هذه الأدلّة، يتشكّل من عشرات القياسات الأخرى.

عجز العقل عن إدراك حقائق الدين

إنّ الإنسان من حيث القوى المعرفيّة زاخرٌ بالنقص، وإنّ حواسّه لا تمنحه المعرفة إلّا في نطاقٍ محدودٍ جدًا، وذلك في ظلّ ظروفٍ خاصّةٍ، وإنّ عقله ناقصٌ ولا يستطيع الوصول إلى جميع الحقول المعرفيّة. إنّ للعقل مساحةً محدودةً وخاصّةً، ولا يستطيع الحصول على كثيرٍ من الأبعاد والمجالات، ولا يمكنه الوصول في تلك المساحة إلى حقيقة الأشياء. وهكذا فإنّنا نرى أقوال أصحاب المذاهب ـ حتى إذا

لم يكونوا معاندين، وكانوا ينشــدون الحقّ بصدق ـ لا تخلو من التعارض فيما بينها؛ وذلك لقصور في عقل الإنسان، فإنّ هذه التعارضات والاختلافات في أوجه النظر، تحكي عــن عجز العقل في فهم هذا النوع من الحقائــق. ومع وجود هذا النوع من النقص في العقل، والحواس وسائر قواه المعرفيّة الأخرى، وتطرّق الشكّ والترديد إلى مقدّمات الاستدلال في عمود الزمان، لا يمكن الاعتماد على العقل في تشخيص الحقّ من الباطل.[١]

يُضــاف إلى ذلــك أنّ حقيقة الله والــذات الإلهيّة لا يمكــن التصديق بها؛ لأنّ التصديــق يقوم على التصــوّر. وحيث لا يمكن تصــوّر ذات أو حقيقة الله، كيف يمكن التصديق بوجــوده والتعرّف على صفاته. وعلى هذا الأســاس لا يمكن في حقل الإلهيّات ـ في الحدّ الأدنــى ـ الوصول إلى المعرفة اليقينيّة، وإقامة الإيمان على أساسها.[٢]

ليس هناك ما هو أوضح وأكثر بداهةً من وجودنا بالنسبة إلى أنفسنا، ومع ذلك هناك كثيرٌ من الاختلافات في أوجه النظر حول حقيقة وجود الإنســان. فهناك من يرى أنّ حقيقة الإنسان هو الجسم، وبعضهم يرى أنّه الروح، وبعضها الآخر يرى أنّه المزاج، وما إلى ذلك. فإذا كان هذا هو حال معرفتنا بأكثر الأمور بداهةً بالنســبة لنا، وهي البداهة المتمثّلة في وجودنا، فكيف يكون حال معرفتنا بالله تعالى وصفاته، وكذلك ســائر الموجودات الأخرى؟ وعلى هذا الأساس لا ينبغي أن نقيم الإيمان

---

١. الرازي، مفاتيح الغيب، ص ٨٧.

٢. م.ن، ص ٨٥.

على أساس العقل والاستدلال.[١]

نقد ومناقشة

إنّ هـذا النقد يحتـوي في حدّ ذاته على عددٍ من الإشـكالات، لكن من خلال التأمّل في جواب الانتقادات السـابقة، يتّضح جواب الإشكال الأوّل، ولا حاجة معـه إلى بحثٍ جديدٍ. ويمكن القول باختصار: على الرغم من نقصان العقل، فإنّ هـذا الكلام لا يعني عدم اعتبار مدركاته؛ فإنّ مدركات العقل معتبرةً في حدودها الخاصّة، وإذا تجاوزت تلك الحدود، لا يمكن الاعتماد عليها في تشخيص الحقّ من الباطـل. وإذا كان هناك اختلافٌ في الآراء، فـإنّ هذا الاختلاف لا يدلّ على عجز العقـل عن فهم حقائق الدين الاعتقاديّة، مـن قبيل: وجود الله، والتوحيد الذاتي، ونفي التجسيم، وشريك الباري، وما إلى ذلك؛ لأنّ العقل يمكنه أنْ يدرك المعارف البشريّة السـابقة ـ الأعمّ من الدينيّة وغير الدينيّة ـ وكلّ ما يدركه في تلك المساحة بل إنّ اختلاف الآراء ينشـأ في الغالب من التصوّرات والأفهام المتنوّعة للموضوع مـورد البحث ـ من قبيل أصالة الوجود ـ أو عدم مراعاة القواعد المادّيّة والصوريّة للاستدلال، وبكلمةٍ واحدةٍ: المغالطة.

إنّ الأخطاء والمغالطات إنّما تقع في الأدلة التي تكون مقدّماتها ظنّيّةً وغير بديهيّة، أو لا تنتهي إلى البديهيّات، أو لا يتمّ فيها مراعاة القواعد الصوريّة للاستدلال. وأمّا إذا كان الاستدلال برهانيًّا، وكان من حيث صورته ومقدّماته إمّا بديهيًّا وإمّا ينتهي إلى البديهـي، فإنّه في حالة مراعاة القواعد الصوريّة للاسـتدلال، فلن يكون قابلًا للخطأ. والنتيجة هي أنّ اختلاف الآراء إنّما يكون له معنى في القضايا الظنّيّة، دون

١. م.ن.

القضايا اليقينيّة الأعم من البديهيّات الأوّليّة والوجدانيّات والقضايا البرهانيّة.[١]

وأما نقص الحواس، وانحصار معرفيّتها في نطاقٍ محدودٍ جدًا، وضمن شرائط خاصّة، فهو لا يحول دون اعتبارها، أو يؤدّي إلى إنكار دورها المهم في المعارف الدينيّة وغير الدينيّة. سوف نلقي في الفصل السابع نظرةً عابرةً على الدور المهم للحواس في قيام الارتباط مع خطابات وأفعال النبي الأكرم ﷺ، والأئمة المعصومين عليهم السلام، وتدخّلها في المصادر التلفيقيّة، فعلى الرغم من قيام اعتبار المدركات الحسيّة على العقل، فإنّ جانبًا واسعًا من المعرفة البشريّة ـ الأعم من الدينيّة وغير الدينيّة ـ يتم الحصول عليه من خلال هذا المصدر. وعلى هذا الأساس تكون كلٌّ من الحواس والعقل، من مصادر المعرفة الدينيّة.

وأمّا الإشكال الثاني فقد بُحث بالتفصيل في اللاهوت الفلسفي أو اللاهوت بالمعنى الأخصّ. والحاصل أنّ المعرفة نوعان: ١ ـ المعرفة بالوجه. و٢ ـ المعرفة بالكُنه. فعلى الرغم من عدم إمكان معرفة الله بالكُنه، فإنّه يمكن معرفته بالوجه. يمكن للجميع أنْ يُدرك مفهوم الله. إنّ مفهوم أو معنى الله عبارة عن المبدأ والخالق أو الباري والرب والمدبّر والموجود الكامل الذي لا يمكن تصوّر ما هو أكمل منه. إنّ العقل يثبت الوجود والتوحيد الذاتي، وسائر أنواع التوحيد الأخرى وما إلى ذلك. لكنّه لا يمكن أنْ يتعرّف على حقيقة الله، بل لا يمكنه التعرّف حتّى على

---

١. حسين زاده، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر، الفصل التاسع، الفصل السابع والتاسع؛ وحسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، القسم الثاني، الفصل التاسع والعاشر.

حقيقة الإنسان، وسائر المخلوقات الأخرى أيضًا.

في الجواب عن الإشكال الثالث، يمكن القول: من الممكن أنْ يكون وجود أمرٍ بديهيًّا، وتكون حقيقته وماهيّته نظريّة، ويمكن العثور على كثيرٍ من الأمثلة والنماذج في هذا الشأن، ومن ذلك أنّ معرفة كلّ شخصٍ بنفسه معرفةٌ بديهيّةٌ لا تحتاج إلى استدلال، بل الاستدلال فيها أمرٌ مستحيلٌ. إنّ لدى الإنسان معرفةً حضوريّةً بوجوده، بل إنّه يدرك أفعاله القلبيّة، وحالاته النفسانيّة، وقواه الإدراكيّة والتحريكية بالعلم الحضوري أيضًا. وأمّا ما هي حقيقة ذلك الوجود، فهي مسألةٌ نظريّة؛ ومن هنا فإنّ الاختلافات الموجودة في الآراء ـ وهي كثيرةٌ ـ إنّما تكون بشأن حقيقة النفس، وليس بشأن وجودها، فإنّ حقيقة النفس في التفكير الفلسفي تعدّ واحدةً من أصعب المسائل البشريّة وأكثرها تعقيدًا. إنّ كثيرًا من أبحاث النفس يمكن حلّها بالأسلوب البرهاني والشهودي، وحتى إذا لم نتمكّن من حلّ هذه المسائل، فإنّ اختلاف الآراء في هذه المسألة وعجزنا الراهن عن حلّها، لا يعني أنّ معرفتنا بوجود الله تعالى وصفاته من هذا القبيل أيضًا، ولا ينبغي أنْ نقيم إيماننا على الاستدلال والعقل. من الواضح أنّ هذا النوع من الاستدلال تمثيليٌّ واستبعادٌ محض، وليس له قيمةٌ برهانيّة.

وبالإضافة إلى ذلك يمكن العمل على نقض أكثر هذه الأدلّة الثلاثة وغيرها من الانتقادات، بالقول: إنّ هذه أدلةٌ عقليّةٌ على نفي استعمال العقل في الدين، وإقامة الدين على العقل، في حين أنّها في حدّ ذاتها نوعٌ من إقامة الدين على العقل والاستدلال.

قبح التكليف بالتفكير والاستدلال

إنّ التفكير والاستدلال العقلي عرضةٌ للخطأ، وإنّ كثيرًا من الأدلة التي يتمّ ذكرها تنطوي على مغالطاتٍ وتؤدّي إلى الجهل؛ لذا فإقامة الدين السماوي على هذا الأسلوب الذي يؤدّي إلى الانحراف والخطأ أمرٌ غير مناسب، ومن غير المعقول أنْ يقوم الله سبحانه ـ المنزّه من كلّ قبيحٍ ـ بمثل هذا الأمر ويقيم الإيمان بالاعتقاد الديني على أسلوبٍ زاخرٍ بالأخطاء، ويؤدّي إلى الجهل والانحراف. وعلى هذا الأساس فإنّ التكليف بالتفكير والاستدلال العقلي لمعرفة الدين قبيحٌ، ولا يمكن عدّه طريقًا معتبرًا لمعرفة العقائد.[1]

صعوبة الوصول إلى المعرفة اليقينيّة

إنّ الحصول على المعرفة اليقينيّة ـ ولا سيّما منها المعرفة اليقينيّة بالمعنى الأخصّ ـ أمرٌ صعبٌ ومعقّدٌ، وإنّ حصيلة ما يمتلكه الإنسان في هذا الشأن ضئيلةٌ للغاية. وقلّما نجد قضيّةً يمكن أنْ تكون بديهيّةً، ويمكن الحصول على معرفةٍ يقينيّةٍ بشأنها؛ فإنّ عدد البديهيّات قليلٌ جدًّا. وبالإضافة إلى ذلك، من الصعب الوصول إلى المعرفة اليقينيّة من طريق النظر والاستدلال، وحتى الأشخاص العباقرة نادرًا ما يتمكّنون ـ بعد سنواتٍ طويلةٍ من الدراسة والتحقيق ـ من الوصول إلى المعرفة اليقينيّة، وإقامة استدلالٍ يقينيّ. إذًا كيف يمكن إقامة الإيمان على الاستدلال؟ ولو قلنا بكفاية المعرفة الظنيّة في الحصول على الإيمان، أمكن القول: إنّ المعرفة الظنيّة

---

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، ص ٧٧؛ والرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٦ ـ ٨٧.

تحصل عادةً من طريق الاستدلال، وهذا أمرٌ شائع، بيد أنّ الفرض يقوم على رفض الاكتفاء بالظنّ والمعرفة الظنيّة، أو مبنى الاستناد إلى الأولى.[١]

نقد ومناقشة

مــن خلال التأمّل في الجواب عن الإشــكالات الســابقة، تتّضح الإجابة عن الإشكالات الأخيرة أيضًا، فلا حاجة في شأنها إلى بحثٍ جديد.

سيرة أئمة الدين وعدم الحاجة إلى الاستدلال

إنّ إقامة الإيمان والدين على النظر والتفكير والاســتدلال العقلي، يستلزم ألّا يحكم بإسلام الأشخاص إلّا بعد جهودٍ كثيرةٍ ومضنيةٍ للحصول على المعرفة، لكنّ هذه الطريقة غير مقبولةٍ في الإســلام، ولم تنعقد مثل هذه السيرة عند النبي الأكرم ﷺ، والأئمّة الأطهار عليهم السلام، ولو كانت هناك مثل هذه الســيرة لاشتهرت، ولكن لم نلمس مثل هذا الأمر، بل العكس هو المتواتر.

نصل من هذا الاستدلال إلى أنّ الإيمان الديني لا يقوم على البحث والاستدلال والنظر؛ لأنّ هذا النوع من الابتناء يقترن عادةً بعدم الحصول على الإيمان.[٢]

نقد ومناقشة

مــن خلال نظــرة نلقيها عــلى تاريخ صدر الإســلام، نــدرك أنّ جميع الناس تقريبًا، كانوا في عصر النبي الأكرم ﷺ، يؤمنون بوجود الله، وإنّما كانت مشكلتهم الاعتقاديّــة الوحيدة تكمن في التوحيد في الربوبيّة؛ ومــن هنا فإنّهم قد أشركوا في

---

١. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢، ص ٨٧.

٢. م.ن.

بـاب الربوبيّة الإلهيّة، واعتقدوا بوجود دورٍ للأوثان من هذه الناحية، وقد بيّن الله سـبحانه وتعالى ذلك بقوله: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُـفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِۚ قُلْ أَتُنَبِّـُٔونَ ٱللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[1]. ولقد تعرّض القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته إلى مسألة التوحيد، ولا سيّما التوحيد في الربوبيّة ونفي الشرك وعبادة الأوثان، ولكنه لم يذكر دليلًا مباشرًا وصريحًا على إثبات وجود الله تعالى.

كان هناك بعض الملحدين في عصر الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام، الذين ينكرون وجود الله، ولكن عددهـم كان قليلًا جدًّا ولا يكاد يذكر، ومع ذلك كان الأئمة الأطهار عليهم السلام، يقيمون الأدلّة في الـردّ عليهم، وكان أكثرهم يتراجعون عن آرائهم بعد الاطلاع على هذه الأدلّة، ويستسلمون للحقّ، ويبقى قليلٌ منهم مُصرًّا عـلى عناده ولجاجه على الرغـم من تغلّب احتجاج الأئمـة عليهم السلام عليهم، إذ لم يكن لديهم ما يجيبون به عن تلك الاحتجاجات، بل كانوا يثنون على قوّة عارضة الأئمّة عليهم السلام، ولكنهم كانوا يبقون على إلحادهم عنادًا ومكابرةً. ومع ذلك لم يكن السـواد الأعظم من الناس يعبأ بهم أو يقيم لهم وزنًا، ويبقون متمسّكين بإيمانهم.[2]

وعبر نظرةٍ عابـرةٍ نلقيها على عصر النبي الأكـرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، ندرك أنّ عامّة الناس لم يكونوا يطالبونهم بأدلّةٍ على إثبات وجود الله، ولم يكن النبي والأئمّـة عليهم السلام يبادرون إلى إقامة الأدلّة لهم إبتـداءً. ولكن ألم يكونوا يقيمون الأدلّة

---

١. يونس: ١٨.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ١٦ ـ ١٥٢.

في مواجهة المشــكّكين أو المنكرين لهذه المســألة، أو الذين ينكرون التوحيد الذاتي أو التوحيد في الربوبيّة التكوينيّة، وإثبات النبوّة والإمامة وما إلى ذلك من المســائل الأخــرى، أكانوا يكتفون بدعوة الناس إلى الإيمان بالأصــول الاعتقاديّة عن تعبّدٍ فقط؟ لم يكن الأمر كذلك أبدًا. فإنّ هذا الادّعاء يتعارض مع النصوص الإسلاميّة وسيرة أئمّة الدين عليهم السلام.

وبطبيعة الحال فإنّ الســواد الأعظــم من الناس حينما تَعْرض لهم مســألةٌ من المسائل العقديّة، وتكون في إثباتها بحاجةٍ إلى استدلال، فإنّ الاستدلال عليها يكون عادةً يسيرًا. فإنّهم لم يكونوا بحاجةٍ إلى أدلّةٍ معقّدةٍ، ولم يكونوا يفهمونها، وإنّما كانوا يؤمنون بوجود الله، بل ويؤمنون حتى بالتوحيده الذاتي، ولا يحتاجون في الاعتقاد بها إلى إثباتٍ جديد.

وكانت المســائل الأهمّ عندهم هي مســألة الربوبيّة، ونبــوّة النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، والمعاد. وقد اســتدلّ النبيّ الأكــرم صلى الله عليه وآله لهم، وقدّم المعجزات على إثبات رســالته الســماويّة، ولم يثبتها لهــم تعبّدًا. وكانت معجزته الأكبر في ذلــك هي آيات القرآن الكريــم. ولمّا كان الناس في ذلك العصر يدركون الإعجاز اللفظيّ والأدبيّ للقرآن بوضوح، كانوا يؤمنون ـ من خلال سماع بعض الآيات والإقرار بإعجازها ـ برسالة النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله من طريق العقل. وقد أذعن أحد مشاهير الأدباء في ذلك العصر للحقّ بعد أنْ ســمع بعض آيات القرآن من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكنّه عاد إلى الكفر بعد أنْ وســوس له بعض زعماء قريش، مســتثيرًا فيه نعرتــه وكبرياءه وعصبيّته.[1]

١. الطبرسي، مجمع البيان، سورة المدّثر؛ والطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص٩٢؛=

وعلى هذا الأساس فقد كان كثيرٌ من الناس يؤمنون بصدق رسالته بمجرّد سماع بعض آيات القرآن، لكنّ إيمانهم في مثل هذه الحالة كان يستند إلى عثورهم على دليلٍ يثبت صدق النبي الأكرم ﷺ، وكان ذلك الدليل هو الإعجاز. وكان في مواجهة اليهود والنصارى الذين كانوا يؤمنون بالأنبياء السابقين وكتبهم، يستند إلى أقوالهم وأخبارهم أيضًا؛ بمعنى أنّه كان يستند إلى نوعٍ آخر من الأدلّة، وهي الأدلّة النقليّة.

وعلى هذا الأساس فإنّ القرآن الكريم والروايات وسيرة المعصومين عليهم السلام، تشهد على أنّ الإيمان يقوم على النظر والتفكير والاستدلال، لكنّ هذا القيام لا يستلزم حصرًا أنْ يتمّ تحقّق إسلام الأشخاص بالجهود المضنية للحصول على المعرفة فقط. إنّ النبيّ الأكرم ﷺ، والأئمّة الأطهار عليهم السلام، لم تنعقد لهم مثل هذه السيرة، ومع ذلك كان أسلوبهم يقوم على دعوة الناس إلى التدبّر والتفكير والاستدلال، أو اعتماد الدليل بشقّيه النقليّ والمعجزة، وليس عن تعبّدٍ وإيمانٍ بأصول الدين الاعتقاديّة. إنّ هذه السيرة متواترةٌ، ويشهد عليها عددٌ كبيرٌ من الآيات والروايات التي تجاوزت حدّ التواتر.

والحاصل هو أنّ الإيمان الديني يقوم على أساس البحث والاستدلال والنظر، لكنّ ذلك لا يستلزم الحصول على الاستدلال المُعقّد لدى السواد الأعظم من الناس. يضاف إلى ذلك أنّ الاستدلال لا يشمل جميع الأصول الاعتقاديّة في الدين؛ وذلك لأنّ الناس في ذلك العصر كانوا معتقدين بوجود الله، وكانوا في غنى عن الاستدلال على هذه المسألة، ولكنّهم كانوا يشركون في الربوبيّة الإلهيّة، وقد تمّت

=وحسين زاده، عقيده وعمل، ص ٢٩ ـ ٣١.

إقامـة كثيرٍ من الأدلّة على ذلك في النصوص الدينيّة. لو قام الإيمان على استدلالٍ مفيدٍ لليقين بالمعنى الأخصّ، فإنّ الحصول على هذا الاستدلال سوف يكون صعبًا لدى عامّة الناس، دون جميع العلماء والمفكّرين. وقد أثبتنا في كتابٍ آخر أنّ الوصول إلى مثل هذه المرتبة من المعرفة ليس لازمًا بالنسبة إلى عامّة الناس؛ لكنّ الحصول عليه في أجزاءٍ من الدين أمرٌ ممكنٌ في المجموع.[1]

عدم إمكان إقامة الدليل اللمّي على وجود الله

إنّ الدليل على نوعين، فهو إمّا دليلٌ لِمِّيٌّ وإمّا دليلٌ إِنِّيّ. في الدليل اللمِّيّ نصل إلى العلم بالمعلول عبر العلم بالعلّة، وأمّا في الدليل الإنّيّ فنحصل على العلم بالعلّة عبر العلم بالمعلول. فإذا كان الاستدلال الذي يقام على إثبات وجود الله من النوع الإنِّيّ، فإنّه لن يورث اليقين؛ إذ لا يمكن الحصول على العلم اليقيني بالعلّة من خلال العلم بالمعلول. وأمّا الخيار الثاني فهو غير ممكنٌ أيضًا؛ إذ لا يمكن إقامة الاستدلال اللمِّيّ على وجود الله؛ لإنّ الله هو علّة العلل، فلا علّةَ له يمكن إثبات وجوده من طريقها. وعلى هذا الأساس لا يمكن التعرّف على وجوده من خلال البرهان اللمِّيّ. ومن الجدير ذكره أنّ هذا الوجه المذكور عامٌّ يشمل جميع أنواع الاستدلال.

تقييم الدليل الأخير

هناك جوابٌ واضحٌ عن الإشكال العاشر؛ وذلك لأنّ الاستدلال لا ينحصر بالبرهان اللمِّيّ والإنّيّ فقط، بل يمكن الاستدلال من طريق متلازمٍ على متلازمٍ

---

١. حسين زاده، معرفت لازم وكافي در دين.

آخر، وهذا النوع من الاستدلال مورثٌ لليقين أيضًا.

يضاف إلى ذلك أنّ اللِمِّيّة أو الاستدلال على المعلول من طريق العلّة في برهان اللِـم، لا يعني مجـرّد العلّيّة من حيث الثبوت العيني فقط، بل يشـمل حتى العلّيّة العقليّة أيضًا. وعلى هذا الأساس يمكن لنا أنْ نقيم البرهان اللمّيّ على إثبات وجود الله حتى بهذه الطريقة أيضًا. من ذلك ـ على سـبيل المثال ـ يمكن للإمكان الماهويّ أو الوجوديّ أنْ يكون حدًّا وسـطًا وعلّةً لثبوت الحدّ الأكبر في الحدّ الأصغر. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّه لاعتبار البرهان لّمِّيًا أو إنّيًّا، يكون كلّ ما له دخلٌ في الحدّ الأوسط محـورًا للاهتمام، وليس جزءًا منه فقط. وعلى هذا الأسـاس فـإنّ برهانًا من قبيل: (العـالم ممكـن، وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى واجـب الوجود، إذًا يحتـاج العالم إلى واجب الوجود)، هو نوعٌ من البرهان اللمّيّ على وجود الله سبحانه وتعالى؛ إذ إنّه من جهة في ظـرف اعتبار العقل يكون الإمكان علّة، ولا يجـب أنْ تكون هذه العلّيّة عينيّة، ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الحدّ الأكبر في هذا النوع من البرهان، عبارة عن (الحاجة إلى واجب الوجود)، وليس مجرّد ذات (واجب الوجود) فقط. وعلى هذا الأساس فإنّ إقامة البرهان بالطريقة اللِمّيّة على إثبات وجود الله أمرٌ ممكن.

ومن هنا يتّضح برؤيةٍ أعمق أنّ العلّيّة في برهان اللِمّ ترتبط بعلّيّة الحدّ الأوسط في ثبـوت الحدّ الأكبر للحدّ الأصغر، وليس لوجوده النفسي. وعلى هذا الأسـاس فإنّ ملاك لِمِّيّة البرهان لا يكون في علّيّة الحدّ الأوسط للوجود النفسي للحدّ الأصغر في الخـارج، بل المراد من العلّيّة في هذا البرهان، هي علّيّة الحدّ الأوسـط بالنسـبة إلى وجود الرابط؛ بمعنى وجود رابط الحدّ الأكبر بالنسـبة إلى الحدّ الأصغر. ومن

هنا فإنّه على الرغم مـن عدم وجود علّة للوجود المطلق، فإنّ وجود رابط الموجود المطلـق، يعني ثبوته في شيءٍ يمكن أنْ يكون معلـولًا وله علّة. وبعبارة أخرى: إنّ اتّصـاف الممكنات بالحاجة إلى الواجب ـ الذي هـو بيانٌ آخر عن الوجود الرابط للموجود المطلق ـ معلولٌ للإمـكان الماهويّ أو الوجوديّ لها.[١] ومن هنا فإنّه على الرغم من أنّ واجب الوجود لا علّة له، فإنّ هذا الثبوت الربطي له يحتوي على علّةٍ تحليليّةٍ أو عقليّة. وعليه فـإنّ ثبوت الوجود لواجب الوجود يمكن أنْ يكون بهذه الطريقة لمّيًّا.[٢]

النتيجة

إنّ من بين أهمّ الأبحـاث الدينيّة المعرفيّة، هو البحث عن المصادر والأدوات المجدية للحصول على المعرفيّة الدينيّة، وهل الطريق إلى المعرفة مفتوحٌ أمامنا، أم أنّنا نعيش في انسدادٍ معرفيٍّ تامّ؟ لقد عمدنا في هذا الفصل إلى بحث إمكان الوصول إلى المعرفة العقليّة في حقل الدين، وعملنا على تقييم ونقد أهمّ الإشكالات التي يمكن أنْ تشـكّل في مؤلّفات المفكّرين المسلمين مانعًا من الحصول على مثل هذه المعرفة.

---

١. المصبـاح اليزدي، آموزش فلسـفه، ج ٢، الـدرس الحادي والسـتون، ص ٢٣٢؛ والمصباح اليـزدي، تعليقة على نهاية الحكمـة، ص ١٤ ـ ١٥؛ والمصباح اليزدي، شرح برهان الشـفاء، ص١٩١ ـ ٢٦٣.

٢. إنّ البحث والنقاش في هذا الجواب وبيان رؤية العلماء والمفكّرين في هذا الشأن يستدعي مجالًا آخر. يُنظر على سـبيل المثال: إبن سـينا، البرهان من كتاب الشـفاء؛ والمصباح اليزدي، شرح برهان الشـفاء، ص ١٩١ ـ ٢٦٣؛ والصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص ١٤ ـ ١٥؛ والطباطبائي، نهاية الحكمة، ص ١٦؛ والطوسي، أساس الاقتباس، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٧.

وعلى الرغم من أنّ جميع المفكّرين المسلمين قد أكّدوا وأصرّوا ـ في المجموع ـ على اعتبار العقل في هذا الحقل، فإنّهم في الوقت نفسه قد أوردوا أكثر الانتقادات التي يمكن بيانها في هذا الشأن وقدّموا إجاباتهم عنها.

وبذلك فقد توصّلنا في القسم الأول ـ عبر النظر في المدارس والآراء والانتقادات والمناقشات ـ إلى هذه النتيجة، وهي أنّ الإنسان إذا أراد التفكير بمعزلٍ عن التعصّب، وبغض النظر عن تعهّده بدينٍ أو مذهبٍ خاصّ، ودخل في بحثٍ وحوارٍ جادّينِ ومحايدينِ، فإنّ علم المعرفة سوف يقوده إلى هذه النتيجة، وهي أنّ طريق الوصول إلى المعرفة اليقينيّة ـ بمعنى القضايا المتطابقة مع الواقع ـ ليس مغلقًا. وعلى هذا الأساس لا يمكن القول بأنّ الإيمان الديني ينسجم مع الشكّ في القضايا الاعتقاديّة؛ فإنّ البحث الحرّ والعقلانيّ والخالي من العصبيّات، لا يتنافى مع الإيمان بالحقيقة، ولكن لا يمكن أنْ نستنتج من ذلك أنّ الإيمان والشكّ منسجمان ومتناغمان. وعلى هذا الأساس فإنّ هذا البحث يوصلنا إلى نتائج مطلوبةٍ ومُرضيّةٍ؛ إذ بناءً على هذا الاتجاه لا تكون الطرق المعرفيّة الشائعة في الحصول على المعرفة في حقل العقائد الأساسيّة من الدين مغلقةً، ويمكن الوصول بوساطتها ـ ولا سيّما منها العقل ـ إلى الحقيقة وتقبّلها والإيمان بها والإذعان لها، والخلاص من مستنقع الشكّ المهلك في حقل العقائد الدينيّة. إنّ النتيجة المنطقيّة لهذا النوع من العقلانيّة هي الوصول إلى ساحل المعرفة والانتجاع في مهد الحقيقة، دون اللهاث وراء سراب الحقيقة والسقوط في وهدة الحيرة والضياع. ومن هنا لا يمكن تجاهل العقل والتحقيق في الدين. وخلافًا للنزعة الإيمانيّة فإنّه يمكن الوصول إلى المعرفة

بوساطة المصادر أو الأدوات المتعارفة، والخلاص من مستنقع الشكّ أو زوبعة النسبيّة.

يجدر بالإنسان أنْ يكون متعهّدًا ووفيًّا للحقيقة، فعبر تحقّق هذا الشرط فإنه سوف يصل إلى الحقيقة فضلًا عن التحرّر من سلطة أمورٍ من قبيل: التكبّر، والغرور، واللجاج، والعناد، والتبعيّة أو الرجعيّة، وأنواع الحبّ والبغض. ولمّا كانت التعاليم العقديّة الأساسيّة والجوهريّة في الإسلام ـ من قبيل: وجود الله، والتوحيد، وصفات الله ـ قابلةً للإثبات، ويمكن إثباتها بالعلم المتعارف، بل وحتى باليقين الفلسفي والرياضي؛ فإنّ الاعتقاد بها إنّما هو في الواقع تعهّدٌ بالحقيقة، وإنّ عدم الاعتقاد بها، يمثّل عدم تعهّد تجاه الحقيقة. إذا كان الشخص لا يعاني من العجز أو النقص في عقله وفي تفكيره وفي قواه الإدراكيّة، ولم يكن عرضةً للحيرة والضياع في حقل الإثبات والاستدلال نتيجةً للضعف وعدم القدرة على السيطرة، فسوف يكون بمقدوره الوصول إلى المعرفة الصادقة والمتطابقة مع الواقع ـ الذي يمثّل الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة ـ ويثبت تعهّده تجاهها. والآن حيث أثبتنا إمكان الحصول على المعرفة الدينيّة، سوف نعمل في القسم الثاني من هذا الكتاب على البحث بشأن المصادر أو طرق الوصول إلى هذه المعرفة.

القسم الثاني

مصادر المعرفة الدينيّة

الفصل السابع

الأدوات المشتركة والخاصّة في المعرفة الدينيّة

الخلاصة

سوف نلقي في هذا الفصل نظرةً عابرةً على أهمّ المصادر أو الطرق المشتركة والطرق الخاصّة في المعرفة الدينيّة، وتحديد المصادر أو طرق المعرفة الدينيّة، والمعرفة غير الدينيّة من طريق الاستقراء، وسوف نبحث في اختلافها واتّحادها من باب المقدّمة.

يمكن القول باختصار: إنّ البحث بشأن مصادر أو أدوات المعرفة الدينيّة ليس منفصلًا عن بحث مصادر المعرفة البشريّة؛ وذلك لأنّ المعرفة الدينيّة هي في حدّ ذاتها نوعٌ من أنواع المعارف البشريّة، وتندرج تحتها. ومن هنا تكون مصادر المعرفة الدينيّة ومصادر المعرفة غير الدينيّة مشتركةً.

للوصول إلى المعرفة الدينيّة ـ بالإضافة إلى الطرق أو المصادر المشتركة ـ ذكروا بعض المصادر الخاصّة، على النحو الآتي: ١. الوحي. ٢. الإلهام. ٣. التجربة الدينيّة. وفي هذا الكتاب سوف نعمد ـ بعد إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على المصادر المشتركة ـ إلى بيان وتقييم اعتبار المصادر الخاصّة في المعرفة البشريّة على نحو الاختصار.

المقدّمة

إنّ من بين أهمّ المسائل التي يمكن بيانها في المعرفة الدينيّة، مسألة (مصادر أو طرق أو أدوات المعرفة الدينيّة). ولمّا لم يتمّ الاهتمام بهذا البحث كثيرًا، فجديرٌ بنا أنْ نعمل على بحثه ودراسته بتفصيلٍ أكبر. إنّ لهذه المسألة مكانةً خاصّةً في المعرفة الدينيّة؛ ومن هنا يكون بيانها من زاويةٍ أخرى بنحوٍ مستقلٍّ أمرًا ضروريًّا.

يضاف إلى ذلك أنّه بعد أنْ توصّلنا في القسم السابق إلى أنّ الوصول إلى المعرفة الدينيّة من طريق العقل أمرٌ ممكنٌ، ولسنا في حالةٍ من الانغلاق أو الانسداد المعرفي، تمثل الآن أمامنا هذه المسألة، وهي: ما هي مساحة اعتبار العقل وحدوده في الدين؟ وللبحث في هذه المسألة ومناقشتها، يجب أوّلًا أنْ نلقي نظرةً عابرةً على مصادر المعرفة، ثم في نظرةٍ شاملةٍ وعابرةٍ نعمل على تحديد مساحة كلّ واحدٍ منها. وعليه سوف نعمل في هذا الفصل على بيان مصادر أو طرق المعرفة الدينيّة والمعرفة غير الدينيّة، مع بحث اختلافها واتّحادها من باب المقدّمة. ومن الجدير ذكره أنّنا سوف نعمل في هذا الفصل على مواصلة البحث على أساس الرأي المختار في هذه الدراسة، وهو الرأي الشائع بين المفكّرين الشيعة، وفي الفصل الثامن ـ بعد نظرةٍ إجماليّةٍ إلى هذه الرؤية ـ سوف نعمل على تقييم النظريّات البديلة.

يمكن القول باختصار: إنّ البحث بشأن مصادر أو أدوات المعرفة الدينيّة ليس منفصلًا عن بحث مصادر المعرفة البشريّة؛ وذلك لأنّ المعرفة الدينيّة هي في حدّ ذاتها نوعٌ من أنواع المعارف البشريّة، وتندرج تحتها. ومن هنا تكون مصادر المعرفة

الدينيّــة ومصادر المعرفة غير الدينيّة مشــتركةً.[١] وللوصول إلى المعرفة الدينيّة ـ كما هــو الحال في المعرفة غير الدينيّة ـ يمكــن اللجوء إلى كثيرٍ من المصادر والطرق. إنّ أدوات أو طرق الوصول إلى المعرفة ـ الأعمّ من المعرفة الدينيّة وغير الدينيّة ـ عبارة عن: ١. الحواس. ٢. العقل. ٣. الشــهود والمكاشــف. ٤. الذاكرة. ٥. الشهادة أو الدليل النقلي[٢]. ٦. المرجعيّة[٣].

للوصول إلى المعرفة الدينيّة ـ بالإضافة إلى الطرق أو المصادر المشتركة ـ ذكروا بعــض المصادر الخاصّة، على النحــو الآتي: ١. التجربة الدينيّــة[٤]. ٢. الوحي. ٣. الإلهام.

والآن بالإضافــة إلى بيان المصادر أو الأدوات المعرفيّة المشــتركة، وعلى الرغم مــن إثبات وحدة المصادر أو أدوات المعرفة الدينيّة وغــير الدينيّة، تم بيان مصادر وأدوات أخــرى، حيث تتّضح مصــادر أو أدوات المعرفة الدينيّــة الأخرى بنظرةٍ عابرةٍ.

ومــن الجدير ذكره في الختام: لمّا بحثنا في شــأن المصادر المشــتركة أو العامّة في كتابنا مصادر المعرفة[٥] بالتفصيل، فسوف نقتصر في هذا الكتاب ـ بعد حلّ المسألة المذكــورة ـ على بحــث المصادر الخاصّــة في المعرفة الدينيّة، ولا ســيّما منها الوحي

١. لقــد تمّ إثبات هــذا المدّعى بالتفصيل، في الأعمال الآتية: حســين زاده، مبــاني معرفت ديني، الفصل الثاني؛ وحسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، ص ٨٧ ـ ٩٠.

2. Testimony

3. Authority

4. Religious Experience

٥. عنوانه في الأصل الفارسي: منابع معرفت.

والإلهام، وسوف نعمل قبل كلّ شيءٍ على إلقاء نظرةٍ عابرةٍ إلى المصادر المشتركة والخاصّة. وعليه سوف نواصل البحث بنظرةٍ عابرةٍ إلى أهمّ مصادر أو طرق الوصول إلى المعرفة الدينيّة.

المصادر المشتركة

إنّ المصادر المشتركة التي يمكن الاستناد إليها في جميع حقول المعرفة البشريّة، يمكن عدّها ـ في المجموع ـ على النحو الآتي:

الحواس

يمكن التعرّف بوساطة الحواس على مساحةٍ واسعةٍ من الطبيعة والأشياء والوقائع والحوادث الطبيعيّة؛ إذ يمكن لنا بالحواس أنْ نسمع الأصوات، ونرى الأشياء والأشخاص، ونشمّ الروائح، وهكذا. ومن بين أبعاد الدين المتنوّعة يمكن لنا أنْ ندرك بعض أحكام الدين الصحيّة وغيرها ـ من قبيل: موضوعات تلك الأحكام ـ من طريق الحواس؛ وبذلك تكون الحواس مصدرًا معرفيًّا في الدين، والأهمّ من ذلك أنّ كلام النبيّ الأكرم أو الإمام عليهما السلام المُبيِّن لأحكام الدين وتعاليمه إنّما يُدرك بالحواس، وأفعالهم المعتبرة تشاهد بالعين. وعلى هذا الأساس فإنّ الحواس تؤدّي دورًا محوريًّا في معرفتنا وفي حصولنا على المعرفة الدينيّة؛ وذلك إذا أثبتنا مسبقًا اعتبار أو مرجعيّة أقوال وأفعال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والإمام المعصوم عليه السلام، من طريق العقل.

العقل

إنّ العقل هو المصدر الـذي يضطلع بالدور المحوري في المعارف البشريّة، بل إنّ اعتبـار المعارف الحاصلـة من المصادر أو الطرق الأخرى، مـن قبيل: المرجعيّة والحواس، إنّما يتمّ إحرازها بوساطة العقل. ويبدو أنّه يمكن في حقل الدين التعرّف بوسـاطة العقل على أهمّ العقائد الدينيّة والعمـل على إثباتها، من ذلك وجود الله، والتوحيد، وصفات الله الثبوتيّة والسـلبيّة، والمعـاد، والنبوّة، والإمامة العامّة، كما يمكن بوسـاطة العقل التعرّف على بعض كليّات الأخلاق والأحكام العمليّة من الدين. ومن هنا يُعدّ العقل من وجهة نظر الإسلام من أهمّ مصادر وأدوات المعرفة في أكثر المعارف الدينيّة أصالةً، بمعنى معرفة كليّات وأصول الاعتقاد الأساسيّة.

بحثنا في الفصول السـابقة أهـمّ الموانع الماثلـة أمام اعتبار العقل، ولا سـيّما في حقـل المعارف الدينيّـة، وتوصّلنا إلى نتيجةٍ مفادهـا أنّ العقل والمعارف الناتجة عنها إنّما تكـون معتبرةً في حقل الأحكام العقليّة الأعمّ مـن الدينيّة وغير الدينيّة، ومن الواضح أنّ مسـاحة اعتبارها محدودة، ولا تشـمل الأمور ما وراء العقليّة أو التعبديّات. وسـوف تكون لنا عودةٌ إلى هـذا البحث في الفصل القادم، ونضعه في مركز الاهتمام إنْ شاء الله.

الشهود أو المعرفة الحضوريّة

إنّ من بين الطرق أو الأدوات المعرفيّة لدى الإنسان، الشهود. ومعنى الشهود هو أنْ نُدرك حقيقةً ما، كما هي من دون وسـاطة. ولمّا كانت المعارف الحاصلة من طريق الشهود عبارةً عن علومٍ من دون توسّط (الصوَر والمفاهيم)، فإنّ الخطأ غير

متصــوّرٍ في موردها. إنّ الخطأ أو الحقيقة، والصدق أوالكذب إنّما يمكن أنْ تحدث حيث تكون هناك وســاطة بين المدرِك والمدرَك، وبين العالِمِ والمعلوم. ومن هنا فإنّ المعــارف التي تتحقّق من هذا الطريق، غير قابلةٍ للخطأ؛ لأنّها حضوريّة ومن دون وســاطة. ولمّا كانت القضايا التي تحكي عن تلك العلوم الشــهوديّة والعرفانيّة، أو التي تعمل على بيان تلك العلوم وتفســيرها، حصوليّةً ولها وســاطة، فإنّها تحتمل الخطأ.

يمكن للإنسان أنْ يحصل على كثيرٍ من المعارف من طريق الشهود أو المكاشفة، لكنّ كثيرًا من المعارف الشــهوديّة والعرفانيّــة لا تتوفّر لجميع الناس عادةً بالطريق المتعــارف، وإنّما يحتاج الأمر فيها إلى رياضةٍ خاصّة، ويبدو أنّ مجموعةً من المعارف الشــهوديّة متاحةٌ للجميــع .إنّ أيسر المعارف الشــهوديّة وأكثرهــا عموميّة والتي يمتلكها جميع الناس، وإنّ مرتبةً منها تحصل للجميع من دون رياضة، هي المعارف الآتية:

١ . معرفة الإنسان بذاته.

٢ . معرفة الإنسان بقواه، سواء في ذلك القوى الإدراكيّة أم القوى التحريكيّة.

٣ . معرفة الإنسان بحالاته النفسيّة؛ بمعنى: عواطفه وأحاسيسه، من قبيل: المحبّة، والعشق، والخوف، والحزن، والفرح.

٤ . المعرفة بالأفعال المباشرة أو الجوانحيّة لنفسه، من قبيل: الإرادة، والحكم، والتفكير، والوعي والإدراك.

٥ . معرفة ذات المفاهيم وصوَرها الذهنيّة التي يعرف بها الأشياء

٦. معرفة الإنسان بمبدئه.[١]

إذًا يمكن للإنسان من طريق الشهود والعلم الحضوري ـ الذي هو معرفةٌ لا تقبل الخطأ ـ أنْ يصل إلى معرفةٍ حضوريّةٍ وشهوديّةٍ بأهمّ المعارف الدينيّة وأخطرها، بمعنى أنّ له معرفة مبدئه، معرفةً حضوريّةً وشهوديّةً. يضاف إلى ذلك أنّ معرفته بنفسه ـ التي هي عين الفقر والتبعيّة ـ وحالاته وانفعالاته وقواه النفسانيّة، مقدمةٌ لمعرفة الله، ويمكن القول إنّها من أقرب طرق الوصول والسلوك. وعلى كلّ حال فإنّ معرفة الله ـ التي تمثل أساسًا لجميع المعارف الدينيّة، والمحور في جميع العبادات والأعمال الدينيّة، والتي تشكّل أسًّا لجميع أبعاد الدين ـ تأتي من هذا الطريق. وكلما اشتدّت هذه المعرفة الشهودية، ظهرت آثارها في تفكير الإنسان ونشاطه بنحوٍ أكبر وأعمق؛ وذلك لأنّ هذه المعرفة ليست معرفةً مفهوميّةً، بل هي حضور ذات الحقيقة. إنّ الإنسان بوساطة هذه الطريقة يُدرك الذات الإلهيّة (بل وربوبيته التكوينيّة وتدبيره في المراتب الأعلى) بمقدار ظرفيّته وسعته الوجوديّة.

يمكن القول: إنّ المعارف الدينيّة التي يحصل عليها الإنسان من طريق الشهود والعلم الحضوري، من الناحية الكميّة قليلةٌ جدًّا مقارنةً بالمعارف الدينيّة التي يتمّ الحصول عليها بوساطة الطرق الأخرى، إلا أنّها من الناحية الكيفيّة تؤدّي دورًا بارزًا وجوهريًّا؛ وذلك لأنّ المعارف الدينيّة الأساسيّة والجوهريّة التي هي عبارة عن معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة النفس، إنّما تحصل عبر هذه الطريقة.

---

١. لقد تحدّثنا في كتابٍ آخر بشأن المعرفة الحضوريّة للإنسان بالمبدأ بالتفصيل. للمزيد من البحث في هذا الشأن، يُنظر: حسين زاده، عقلانيت معرفت، معارف عقلي، العدد: ٦.

الذاكرة

من الواضح أنّ الذاكرة ليس لها دورٌ مستقلٌّ في المعرفة البشريّة ـ الأعم من المعرفة الدينيّة وغير الدينيّة ـ وإنّما هي مجرّد مصدرٍ حافظ. وإنّ أهمّ بحثٍ معرفيّ يمكن بيانه في شأنها، هو بحث اعتبارها، وقد تقدّم منا بحث ذلك.[١]

المرجعيّة

إنّ المرجعيّة التي عُدّت مصدرًا أو أداةً للوصول إلى المعرفة، تعني الاستناد إلى أقوال المفكّرين وآرائهم. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المرجعيّة هي الاستناد إلى كلام شخصٍ له صلاحيّة إبداء الرأي والتنظير، من أجل التصديق بقضيّةٍ ما. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ إذا أردنا التصديق والإقرار ببعض الأصول والقضايا في علم الكيمياء، يتعيّن علينا الرجوع إلى آراء العلماء البارزين من الكيميائيين، وهكذا. ومن الواضح أنّ هذه الوسيلة لا تحتوي على اعتبارٍ من تلقاء نفسها، ولا يمكن الاستناد إليها.

الأدلّة النقليّة

إنّ للأدلة النقليّة في دائرة المعرفة البشريّة ـ الأعم من الدينيّة وغير الدينيّة ـ دورًا بارزًا. وفي المعارف البشريّة يُعدّ الدليل النقلي المصدرَ المعرفيّ الأهم في علومٍ من قبيل: التاريخ، والأدب، والمعاجم اللغويّة، والرجال، ونحو ذلك. كما أنّ لهذا الدليل دورًا مؤثّرًا في علومٍ من قبيل: الجغرافيا، وأكثر العلوم التجريبيّة.

---

١. حسين زاده، منابع معرفت، ص ٩١ ـ ١٠٤.

إنّ الأدلة النقليّة تنقسم من حيث المضمون ومن حيث السند إلى قسمين، وهما: الأدلّة النقليّة اليقينيّة، والأدلّة النقليّة الظنيّة؛ فإنّ التي لايتطرّق إليها احتمال الخلاف من حيث المحتوى، تسمّى (نصًّا) وتكون يقينيّةً؛ وإنْ تطرّق إليها احتمال الخلاف، فتُسمّى (ظاهرًا) وتكون ظنيّةً. كما أنّ الأدلة النقليّة تنقسم بلحاظ السند إلى أدلّةٍ يقينيّةٍ وظنيّةٍ أيضًا؛ فإنّ بعض الأدلّة النقليّة مثل الأخبار المتواترة، والأخبار المحفوفة بالقرائن القطعيّة تُعدّ يقينيّةً، وأما أخبار الآحاد فسواء أكانت مستفيضة أم غير مستفيضةٍ فهي ظنيّةٌ.

ومن هنا فإنّ الأدلّة النقليّة والأخباريّة التي تحكي عن مضمون الوحي أو الإلهام، إنْ بلغت حدّ التواتر أو كانت محفوفةً بالقرائن القطعيّة، كان لها اعتبارٌ في حدّ اليقينيّات والبديهيّات الثانويّة، وإلّا كانت ظنيّةً، وتطرّق إليها احتمال الخطأ. ولا مندوحةَ لنا ـ في ضوء الأدلّة اليقينيّة ـ في الحدّ الأدنى وفي مقام العمل غير الأخذ بهذا النوع من الأخبار والاستناد إليها، أي نعمل بأخبار الآحاد، لو كان رواتها من الثقات أو العدول؛ فإنّ ظنيّة مضمون وسند هذا النوع من الأخبار لا يتنافى مع اعتبارها؛ وذلك لأنّ اعتبارها يستند إلى الأدلّة اليقينيّة.[1]

المصادر الخاصّة

ثمّة مصادر أخرى للمعرفة الدينيّة لازمةٌ أو جديرةٌ بالذكر، وهي تختصّ بالمعارف الدينيّة فقط، ويمكن بيانها على النحو الآتي:

---

١. ما تقدّم في النص أعلاه يقوم على المبنى المشهور. ويبدو أنّ الأخبار غير المتواترة ـ الأعم من المستفيضة وغير المستفيضة ـ التي تفيد العلم المتعارف أو الاطمئنان، معتبرةٌ في عرض العلم وليس في طوله. يُنظر: حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السابع.

الوحي والإلهام

إنّ الوحي والإلهام من أهمّ مصادر المعرفة الدينيّة، بيد أنّ هاتين الأداتين المعرفيتين لا تكونان في متناول عامّة الناس، وإنّما الوحي يختصّ بالأنبياء عليهم السلام، ويختصّ الإلهام بالأئمة المعصومين عليهم السلام. إنّ الوحي عبارةٌ عن الشهود المباشر من قبل الأنبياء عليهم السلام، أو الحقيقة الملقاة عليهم بوساطة ملَك الوحي؛ حيث يتلقّى الأنبياء عليهم السلام تلك الحقيقة عنهم مباشرة، ولا يُحتمل فيه الخطأ أبدًا. والإلهام على الرغم من اختلافاته الجزئيّة عن الوحي، فإنّه يضاهي الوحي في الاعتبار. وعلى الرغم من أنّ الوحي والإلهام ليسا في متناول الناس العاديين، فإنّ النبيّ والإمام عليهما السلام يبلّغان محتواهما إلى عامّة الناس، وسوف يكون لهما ـ بوساطة البرهان العقلي على صدق كلامهما ـ اعتبارًا يرقى إلى اليقين غير القابل للشكّ. وبذلك فإنّ أكثر المفاهيم والتعاليم الدينيّة ـ ولا سيّما منها الأحكام والأخلاق ـ تصل إلى الآخرين من طريق النبيّ والإمام عليهما السلام، كما يكون الأمر كذلك في قسم العقائد أيضًا. ومن هنا نهتدي إلى مصدرٍ آخر، وهو المصدر التلفيقيّ.

المصدر التلفيقي

إنّ المرجعيّة وإنْ كانت لا تحتوي على اعتبارٍ من تلقاء نفسها ولا يمكن الاستناد إليها، لكنه لو تمّ إحراز نبوّة أو إمامة شخصٍ، وتمّ إثبات عصمته من الخطأ والزلل، لكان رأيه وقوله معتبرين، ويمكن الاستناد إليهما والتمسّك بهما. ومن هنا فإنّ المسلمين ـ بل جميع أتباع الديانات السماويّة الأخرى ـ يرون حجيّة قول المعصوم وفعله، ويستندون إليهما من باب المرجعيّة والحجيّة. إنّ هذا الكلام لا

يعني أنّ المرجعيّة وسيلةٌ معتبرةٌ وقابلةٌ للاستناد من تلقاء نفسها، بل يجب في البداية أنْ نعمل على إثبات اعتبارها وحجيّتها من طريق العقل، ثم نستند إليها بعد ذلك.

وعلى هذا الأساس فإنّه من خلال الاستعانة بالعقل، وانضمام الوحي (أو الإلهام) إلى المرجعيّة، يحصل الإنسان على مجموعةٍ واسعةٍ وكبيرةٍ من المعارف المعتبرة. ونتيجة لذلك يمكن الوصول من خلال التلفيق بين المرجعيّة، والوحي أو الإلهام، والحواس الظاهريّة، والعقل، والدليل النقلي، إلى أداةٍ أو مصدرٍ معرفيّ خاصٍّ في المعرفة البشريّة. إنّ هذا المصدر الخاصّ في المعرفة الدينيّة يمكّننا من الوصول إلى كميّةٍ كبيرةٍ من المعارف الدينيّة. إنّ كلّ واحدٍ من هذه المصادر المذكورة يؤدّي دورًا في تحقّق هذا المصدر الخاصّ في المعرفة الدينيّة، وإنّ فقدانه يحرمنا من الوصول إلى مجموعةٍ من المعارف الدينيّة. فمن ناحية، على الرغم من أنّ الوحي والإلهام ليسا في متناول الناس العاديين، فإنّ النبيّ والإمام عليهما السلام، يبلّغان محتواهما إلى عامّة الناس، وعبر دعامة البرهان العقلي على صدق كلامهما سوف يكون لهما اعتبارٌ يرقى إلى حدّ اليقينيّات التي لا تقبل الشكّ (إنّ لاعتبار الوحي أو الإلهام، ومرجعيّة النبي والإمام مصدرًا كلاميًّا، وقد تمّ إثباته في علم الكلام). ومن ناحيةٍ أخرى لمّا كنّا في هذا العصر لا نستطيع الارتباط مباشرةً بأقوال وأفعال النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، والأئمّة الأطهار عليهم السلام، ولا نسمع آراءهم وهي تصدر من ألسنتهم الطاهرة، ولا نرى سيرتهم وأعمالهم بأعيننا، فإنّ ارتباطنا بهم وبأقوالهم وأفعالهم يأتي عبر الوسائط والأدلّة النقليّة. هناك كثير من الأشخاص الذين يتوسّطون بيننا وبين أقوالهم عليهم السلام. ومن هنا يجب بحث ومناقشة المطالب المنقولة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أو الأئمّة

الأطهار عليهم السلام بالطرق النقليّة، وأنْ نحـدّد مقدار اعتبار الأدلة النقليّة، بمعنى قيمة الشهادة.

وعلى هذه الشـاكلة فإنّ أكثر المعارف الدينيّة ـ ولا سيما منها في قسم الأحكام والأخـلاق ـ إنّما تنتقـل إلى الآخرين من قبل النبيّ والإمـام عليهما السلام. ولمّا كان اعتبار كلام النبـيّ والإمـام عليهما السلام يثبت من طريق العقل، فإنّ كلام المعصوم إنّما يكتسـب المرجعيّة في نهاية المطاف عند أولئك الذين يسـمعون كلام النبيّ أو الإمام مباشرة، أو عند أولئك الذين يصلون إليه على نحوٍ غير مباشر. وبطبيعة الحال فإنّ الذين لا يسمعون كلام النبيّ أو الإمام مباشرةً أو لا يشاهدون أفعالهما، يجب أنْ يستندوا إلى مصـدرٍ أو طريقٍ آخر. ومن هنا ينفتح الباب أمام نوعٍ آخر من الأدلّة، وهو الدليل النقلي الذي يمكن لنا تسـميته بـ (الشـاهد). إنّ هذا النوع من الدليل يؤدّي دورًا بالـغ الأهميّة في نقل أقوال النبيّ والإمام (نقل الوحي والإلهام) إلى الآخرين، ومن هنا فإنّه يضطلع بالدور الأكـبر في تحصيل المعرفة الدينيّة. ويمكن بيان المصادر أو الأدوات في الحصـول على المعارف الدينيّة المسـتندة إلى النبـيّ أو الإمام عليهما السلام لدى الذين لا يسمعون كلام النبيّ أو الإمام عليهما السلام، أو لا يشاهدونهما مباشرةً، على النحو الآتي:

١. القول باعتبار مرجعيّة النبي والإمام عليهما السلام من طريق العقل.

٢. الإيمان بالوحـي أو الإلهام بوصفهما من الأدوات المعرفيّة الخاصّة بالنبيّ أو الإمام عليهما السلام.

٣. سماع أقوال المعصوم عليه السلام، ومشاهدة أفعاله بالحواس الظاهريّة.

٤. الاستناد إلى الدليل النقلي.

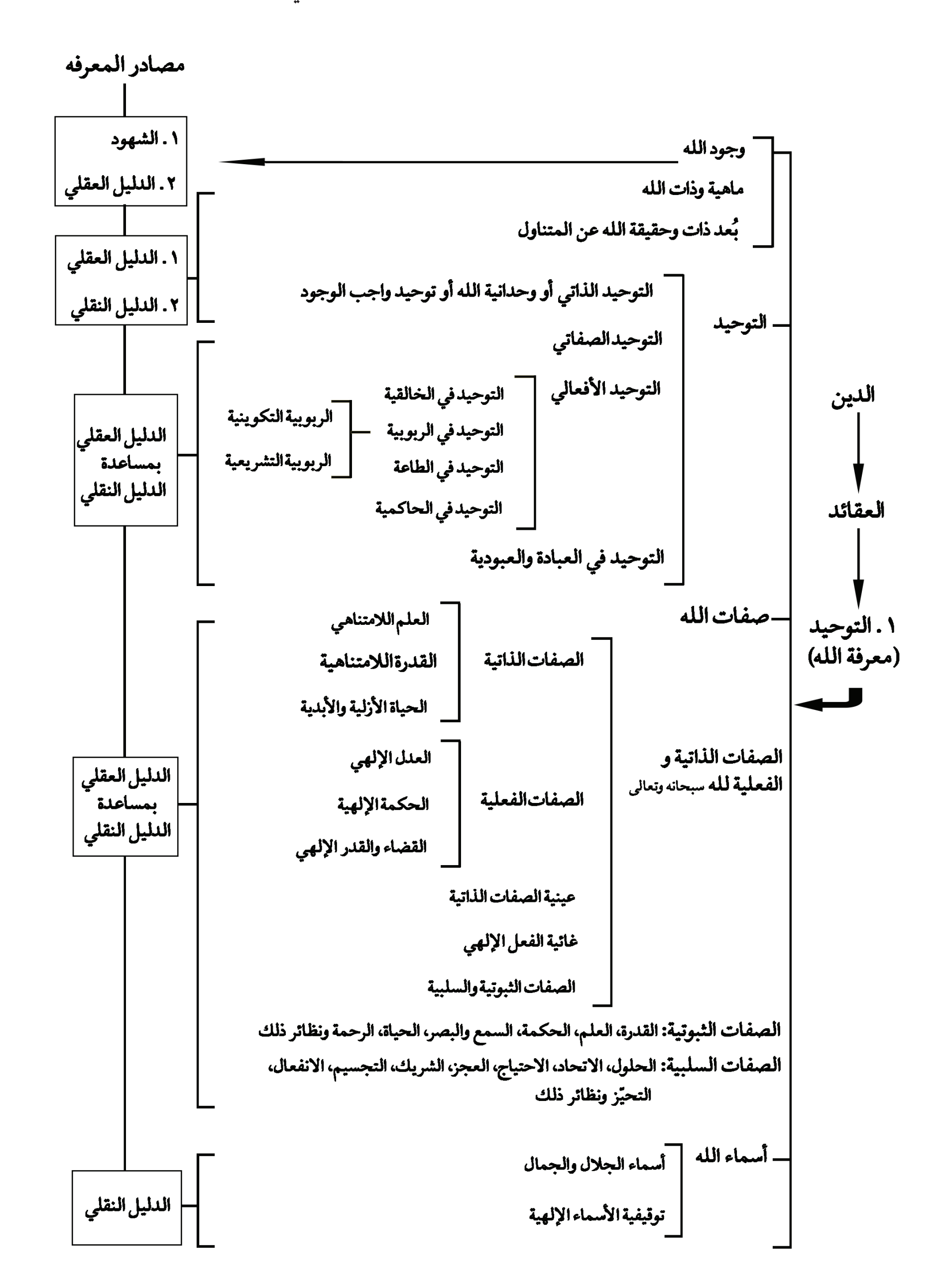
خلاصة البحث

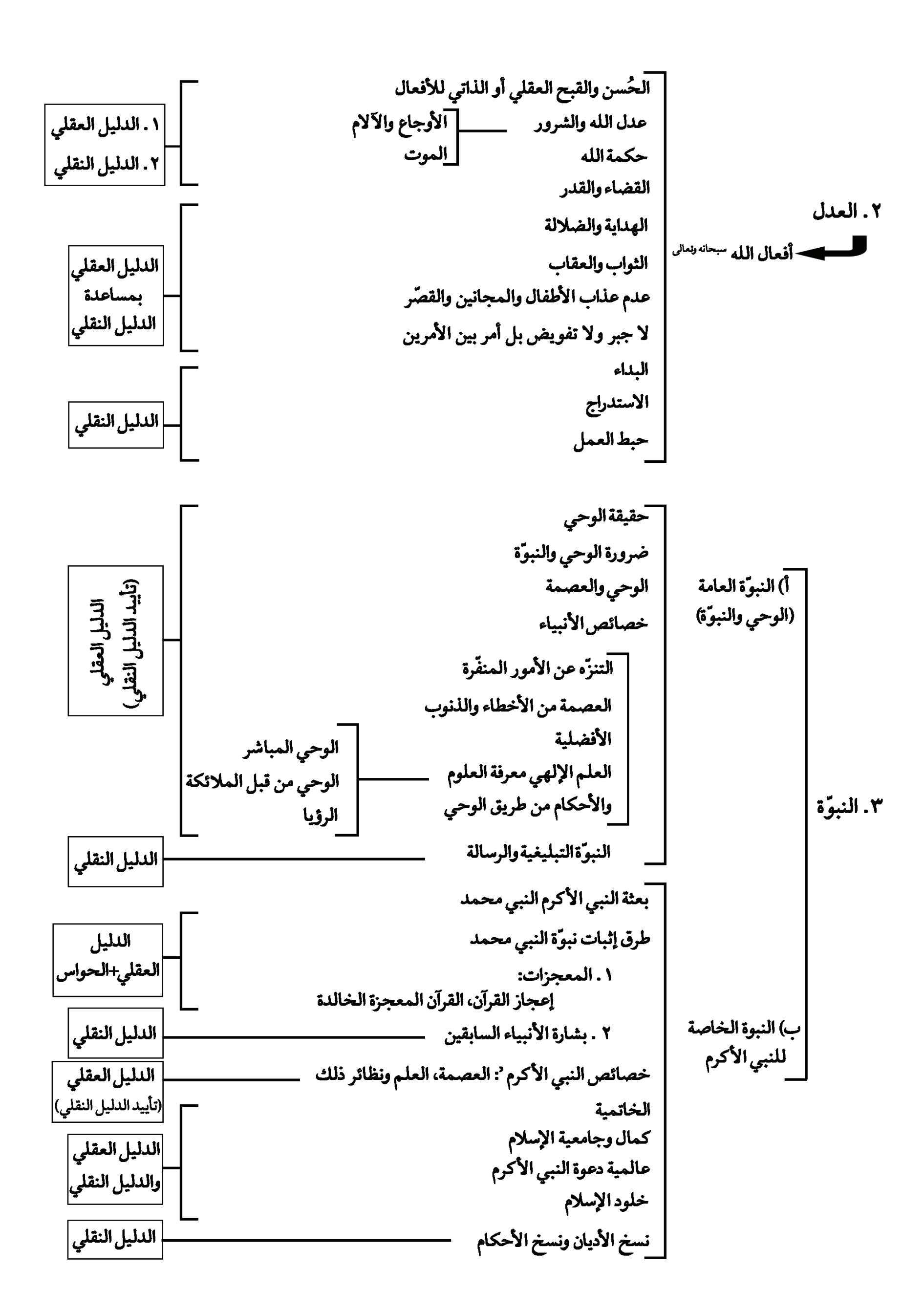
كانت لنا حتى الآن جولةٌ على أهمّ المصادر أو الطرق المشتركة والخاصّة في المعرفة الدينيّة، وتوصّلنا إلى هذه النتيجة، وهي أنّ المعرفة الدينيّة تحصل من طرقٍ ومصادرٍ مختلفةٍ ومتنوّعة. يمكن التعرّف على بعض المعارف أو القضايا الدينيّة بوساطة العقل، كما هو شأن كثير من أصول الاعتقاد الديني، من قبيل: معرفة الله، وصفاته، والنبوّة، والإمامة العامّة والمعاد. إنّ هذا الحكم بشأن القضايا العقليّة والاعتقاديّة السابقة، يُعدّ أمرًا واضحًا. وعلى الرغم من أنّ معرفة الإنسان بالله تعالى معرفةٌ حضوريّةٌ وشهوديّةٌ، فإنّه يمكن الوصول بوساطة العقل إلى معرفةٍ حصوليّةٍ بالله، وإثبات وجوده وصفاته. يُضاف إلى ذلك أنّ بعض الأحكام العمليّة والأخلاق يمكن التعرّف عليها بوساطة العقل أيضًا.

ومن بين المصادر الشائعة في المعرفة، يؤدّي المصدر التلفيقي (أي المرجعيّة بالإضافة إلى عددٍ من المصادر الأخرى) دورًا مهمًّا في المعرفة الدينيّة. إنّ اعتبار مرجعيّة المعصوم عليه السلام والاستناد إلى أقواله يقوم على أساس العقل، وإنّ أقوال المعصوم المنبثقة من الوحي أو الإلهام، يتم التعرّف عليها من طريق الحواس. إنّ كلام النبيّ أو الإمام عليهما السلام ـ سواء كان بوساطة الدليل النقلي أم من دونه ـ ينتقل إلى الآخرين من طريق الحواس. فمن دون اعتبار الحواس، لن يكون للمرجعيّة دور في المعرفة الدينيّة؛ ومن هنا يكون للحواس دورٌ آليٌّ مهمٌّ في المعارف الدينيّة التي يتمّ الحصول عليها بوساطة مرجعيّة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والإمام المعصوم عليه السلام. يُضاف إلى ذلك أنّه بالنسبة إلى الذين لا يسمعون كلام النبيّ أو الإمامّ عليهما السلام مباشرةً، ولا

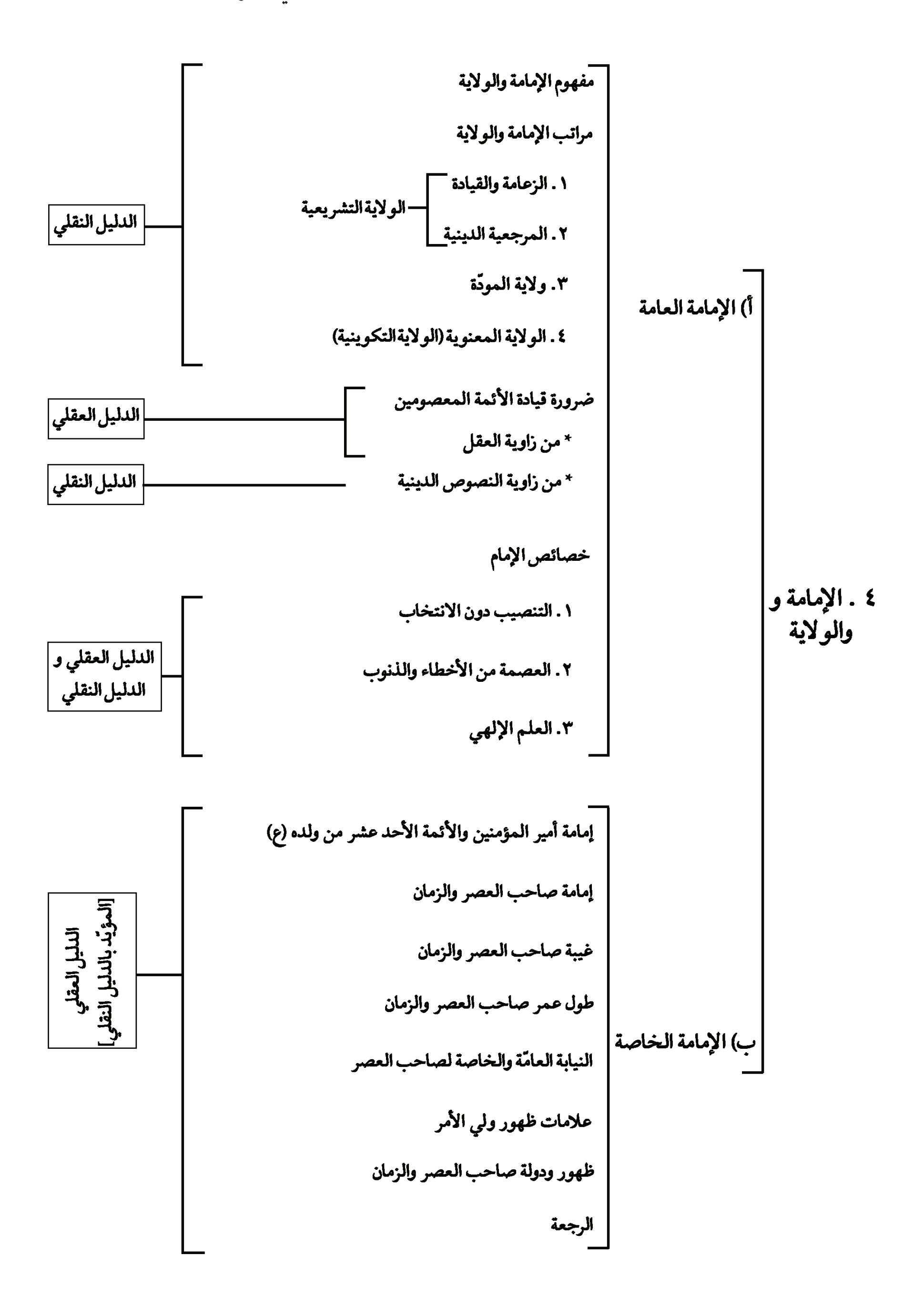
يرون أفعالهما، يتمّ نقل الوحي والإلهام إليهم من طريق الدليل النقلي المعتبر؛ وعلى هذا الأســاس يكون للأدلّة النقليّة دورٌ لا يمكن تجاهله في مجالٍ واسعٍ من المعارف الدينيّة.

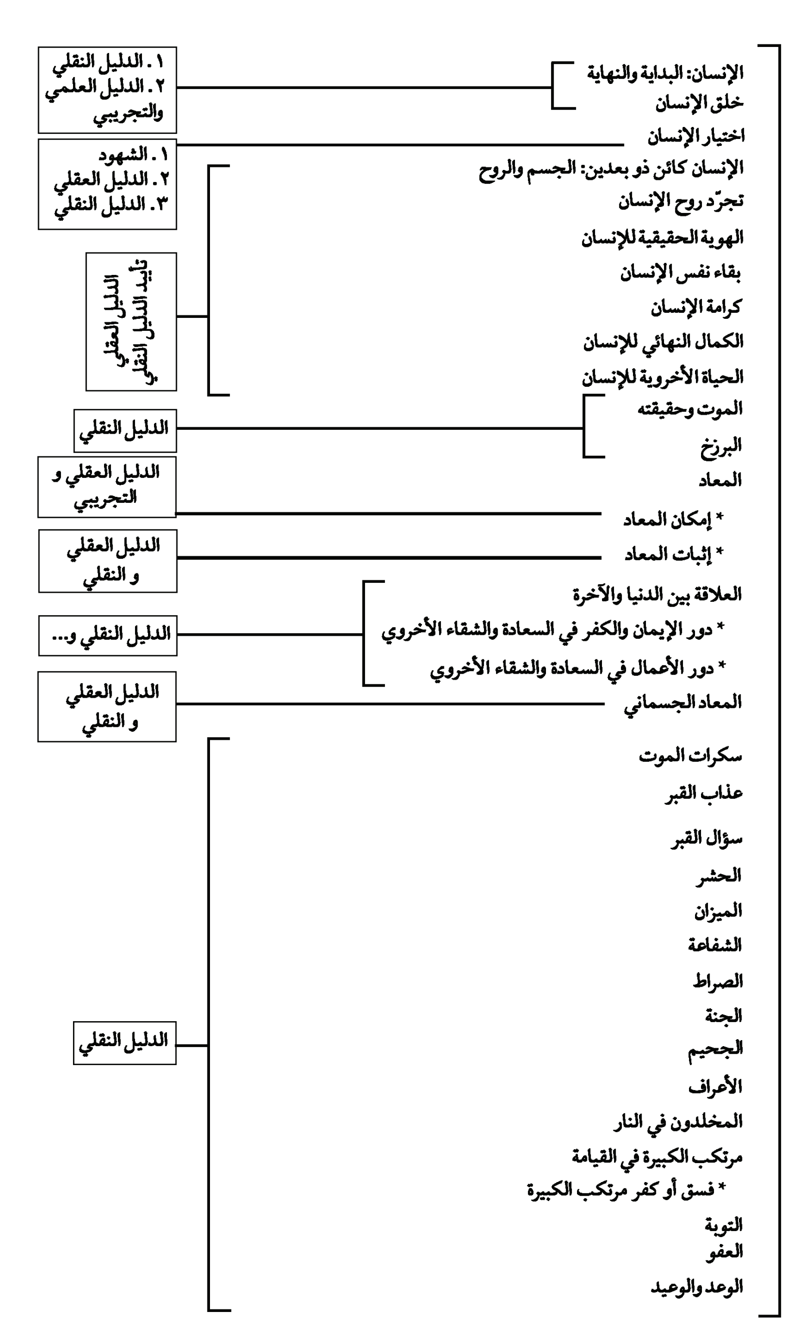
بالنظر إلى ما تقدّم، يمكن بيان دور مصادر المعرفة الدينيّة ومســاحة كلّ واحدٍ من تلك المصادر في مختلف أبعاد الدين بوضوح. وبطبيعة الحال فإنّ المنظور في هذا التصويــر والبيان هو مجرّد بيان أبعاد أو دور هذه المصادر، دون الأبحاث الأخرى المرتبطــة بها. ومن خلال تصوير هذا الرســم البيــاني يتمّ في الحقيقــة تحديد أبعاد وحدود كلّ واحدٍ من تلك المصادر المذكورة. وفيما يأتي ومن خلال نظرةٍ عابرةٍ إلى أهمّ المســائل التي يمكن بيانها في مختلف أبعاد الدين، ســوف نعمل على تشخيص المصادر التي يمكن توظيفها في معرفة وإثبات كلّ واحدةٍ من تلك المســائل. ومن الجدير ذكره أنّنا في هذا المخطط البياني بدلًا من الاستعانة بالمصدر التلفيقي، سوف نكتفي ببيان الدليل النقلي فقط. ومن هنا فإنّ المراد من الدليل النقلي في هذا المخطّط يشــمل في الغالب المصدر الذي يقوم عليه الدليل النقلي، وسائر المصادر الأخرى التي يســتند إليها اعتبار الدليل النقلي في حقــل الأمور التوقيفيّة من الدين. وإليك بيانها بهذا المخطط البياني:


مصادر المعرفه
١ . الشهود
٢ . الدليل العقلي
١ . الدليل العقلي
٢ . الدليل النقلي
الدليل العقلي بمساعدة الدليل النقلي
الدليل العقلي بمساعدة الدليل النقلي
الدليل النقلي
وجود الله
ماهية وذات الله
بُعد ذات وحقيقة الله عن المتناول
التوحيد
التوحيد الذاتي أو وحدانية الله أو توحيد واجب الوجود
التوحيد الصفاتي
التوحيد الأفعالي
التوحيد في الخالقية
التوحيد في الربوبية
الربوبية التكوينية
الربوبية التشريعية
التوحيد في الطاعة
التوحيد في الحاكمية
التوحيد في العبادة والعبودية
الدين
العقائد
١ . التوحيد (معرفة الله)
صفات الله
الصفات الذاتية
العلم اللامتناهي
القدرة اللامتناهية
الحياة الأزلية والأبدية
الصفات الذاتية و الفعلية لله سبحانه وتعالى
الصفات الفعلية
العدل الإلهي
الحكمة الإلهية
القضاء والقدر الإلهي
عينية الصفات الذاتية
غائية الفعل الإلهي
الصفات الثبوتية والسلبية
الصفات الثبوتية: القدرة، العلم، الحكمة، السمع والبصر، الحياة، الرحمة ونظائر ذلك
الصفات السلبية: الحلول، الاتحاد، الاحتياج، العجز، الشريك، التجسيم، الانفعال، التحيّز ونظائر ذلك
أسماء الله
أسماء الجلال والجمال
توقيفية الأسماء الإلهية



٢. العدل
أفعال الله سبحانه وتعالى
الحُسن والقبح العقلي أو الذاتي للأفعال
عدل الله والشرور
الأوجاع والآلام
الموت
حكمة الله
القضاء والقدر
١. الدليل العقلي
٢. الدليل النقلي
الهداية والضلالة
الثواب والعقاب
عدم عذاب الأطفال والمجانين والقصّر
لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين
الدليل العقلي بمساعدة الدليل النقلي
البداء
الاستدراج
حبط العمل
الدليل النقلي
٣. النبوّة
أ) النبوّة العامة (الوحي والنبوّة)
حقيقة الوحي
ضرورة الوحي والنبوّة
الوحي والعصمة
خصائص الأنبياء
التنزّه عن الأمور المنفّرة
العصمة من الأخطاء والذنوب
الأفضلية
العلم الإلهي معرفة العلوم والأحكام من طريق الوحي
الوحي المباشر
الوحي من قبل الملائكة
الرؤيا
الدليل العقلي (تأييد الدليل النقلي)
النبوّة التبليغية والرسالة
الدليل النقلي
ب) النبوة الخاصة للنبي الأكرم
بعثة النبي الأكرم النبي محمد
طرق إثبات نبوّة النبي محمد
١. المعجزات:
إعجاز القرآن، القرآن المعجزة الخالدة
الدليل العقلي+الحواس
٢. بشارة الأنبياء السابقين
الدليل النقلي
خصائص النبي الأكرم: العصمة، العلم ونظائر ذلك
الدليل العقلي (تأييد الدليل النقلي)
الخاتمية
كمال وجامعية الإسلام
عالمية دعوة النبي الأكرم
خلود الإسلام
الدليل العقلي والدليل النقلي
نسخ الأديان ونسخ الأحكام
الدليل النقلي


٤ . الإمامة و والولاية
أ) الإمامة العامة
مفهوم الإمامة والولاية
مراتب الإمامة والولاية
١ . الزعامة والقيادة
٢ . المرجعية الدينية
الولاية التشريعية
٣ . ولاية المودّة
٤ . الولاية المعنوية (الولاية التكوينية)
الدليل النقلي
ضرورة قيادة الأئمة المعصومين
* من زاوية العقل
الدليل العقلي
* من زاوية النصوص الدينية
الدليل النقلي
خصائص الإمام
١ . التنصيب دون الانتخاب
٢ . العصمة من الأخطاء والذنوب
٣ . العلم الإلهي
الدليل العقلي و الدليل النقلي
ب) الإمامة الخاصة
إمامة أمير المؤمنين والأئمة الأحد عشر من ولده (ع)
إمامة صاحب العصر والزمان
غيبة صاحب العصر والزمان
طول عمر صاحب العصر والزمان
النيابة العامّة والخاصة لصاحب العصر
علامات ظهور ولي الأمر
ظهور ودولة صاحب العصر والزمان
الرجعة
الدليل العقلي [المؤيّد بالدليل النقلي]


٥. المعاد أو نهاية الإنسان
الإنسان: البداية والنهاية
خلق الإنسان
١. الدليل النقلي
٢. الدليل العلمي والتجريبي
اختيار الإنسان
الإنسان كائن ذو بعدين: الجسم والروح
تجرّد روح الإنسان
الهوية الحقيقية للإنسان
بقاء نفس الإنسان
كرامة الإنسان
الكمال النهائي للإنسان
الحياة الأخروية للإنسان
١. الشهود
٢. الدليل العقلي
٣. الدليل النقلي
تأييد الدليل النقلي الدليل العقلي
الموت وحقيقته
البرزخ
الدليل النقلي
المعاد
* إمكان المعاد
الدليل العقلي و التجريبي
* إثبات المعاد
الدليل العقلي و النقلي
العلاقة بين الدنيا والآخرة
* دور الإيمان والكفر في السعادة والشقاء الأخروي
* دور الأعمال في السعادة والشقاء الأخروي
الدليل النقلي و...
المعاد الجسماني
الدليل العقلي و النقلي
سكرات الموت
عذاب القبر
سؤال القبر
الحشر
الميزان
الشفاعة
الصراط
الجنة
الجحيم
الأعراف
المخلدون في النار
مرتكب الكبيرة في القيامة
* فسق أو كفر مرتكب الكبيرة
التوبة
العفو
الوعد والوعيد
الدليل النقلي

لقـد بيّن المخطـط البياني أعلاه أهـمّ الأصول والفـروع الاعتقاديّـة، وأهمّ الأبحاث الكلاميّة بالإضافة إلى بيـان مصادرها وطرق معرفتها.[١] على الرغم من عدم الحاجة إلى المعرفـة التفصيليّة بكلّ واحدٍ من هذه الأصول المذكورة، ويمكن الاكتفاء بالاعتقاد الإجمـالي،[٢] فإنّه لا بدّ في الوصول إلى المعرفة والاعتقاد الإجمالي من الاهتمام بنوع الدليل الذي يمكن توظيفه، وعدم التمسّـك بأيّ دليلٍ كان. وفي المسـاحة التي يجب البحث فيها بالدليل والأسـلوب النقلي، لا ينبغي الاستناد إلى الدليـل العقلي، وبطبيعـة الحال فإنّ هذا الحكم خاصٌّ بالمـوارد ما وراء المجالات العقليّة، من ذلك ــ على سبيل المثال ــ المسائل المتعلّقة بخصائص القيامة، والبرزخ، والقبر، والموت، والجنة والنار، وتعيين الأئمّة المعصومين والأنبياء عليهم السلام.

التجربة الدينيّة

تعـدّ التجربة الدينيّة في الليبرالية الدينيّة هـي المصدر الوحيد المعتبر للوصول إلى المعرفـة الدينيّة. ومن الواضح أنّ لمسـألة إمكان المعرفة تأثـيرًا عميقًا على جميع الحقوق أو الأبحاث المعرفيّـة، بما في ذلك مصادر المعرفة الدينيّة. وفي العالم الغربي بعد تعرّض قدرة العقل النظري في حقل الفلسفة ومسائل ما بعد الطبيعة إلى الشكّ

---

١. الكاشـاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١ ـ ٢؛ وشـبّر، حق اليقين؛ والسـيوري، اللوامع الإلهيّة؛ والطوسي، تجريد الاعتقاد في: كشـف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ والحلي، كشـف المراد في شرح تجريد الاعتقاد؛ والمصباح اليزدي، خداشناسي، جهان شناسي وإنسان شناسي؛ والمطهري، مجموعه آثار، ج ٢ ـ ٤.

٢. الطوسي، رسالة أقل ما يجب الاعتقاد به، ص ٤٧١ ـ ٤٧٢؛ الكاشاني، المحجّة البيضاء، ج١، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩.

والترديـد بفعل الانتقاد الذي ذكره إيمانوئيل كانط، تسـلل هذا الشـكّ والترديد إلى حقل المعرفـة الدينيّة أيضًا، وخضعت قدرة العقل النظـريّ في إثبات التعاليم الاعتقاديّة والعقائد الدينيّة إلى الإنكار أو التشكيك في الحدّ الأدنى.

لقـد عمد إيمانوئيل كانط وأتباعه إلى إقامة اللاهوت على أحكام العقل العملي وأحكامه بدلًا من العقل النظري، ولكن لمّا كان هذا النسيج كان مهلهلًا منذ البداية، فإنّـه سرعان ما تهاوى وتعرّض للانهيار؛ ومن هنا صار المتكلّمون المسـيحيون في أوربـا بصـدد العثور على حلّ لهذه المعضلـة في ضوء المبـاني الدينيّة. في اللاهوت المسـيحي عمد أنصار الاتّجاه أو الاتّجاهات التي هي من قبيـل الليبراليّة الكلاميّة (أو بعبارة أخرى اللاهوت الليبرالي) إلى إحلال التجربة الدينيّة محلّ العقل العمليّ والعقل النظريّ، وبذلك فقد عمدوا للحصول على المعرفة الدينيّة إلى التشبّث بأداةٍ أو مصدرٍ آخر، وأقرّوه رسـميًّا. ومن هنا أصبحت التجربـة الدينيّة بعد إيمانوئيل كانط ومنذ القرن التاسع عشر إلى الآن، محورًا للأبحاث الكلاميّة المعرفيّة، أو بعبارةٍ أوضح: الإبستمولوجيا الدينيّة.

لقد عمد الليبراليون الدينيون في القرن التاسع عشر والقرن العشرين للميلاد ـ بتأثيرٍ من مهندس الليبرالية الدينيّة المتكلّم الألماني شلايرماخر ـ إلى جعل التجربة الدينيّة أساسًا للدِّين. فقد تعرّض هؤلاء على مدى قرنين من الزمن إلى بحث ماهيّة التجربة الدينيّة وخصائصها، وقدّموا تحقيقاتٍ واسـعةً في هذا المجال. إنّ المسـألة التي يُعدّ طرحها وبيانها في هذا البحث المعرفي والإبسـتمولوجي لازمًا وضروريًّا من بين هذه الأبحاث والأسئلة، هي مسألة حقيقة أو ماهيّة التجربة الدينيّة. وبعبارةٍ

أخــرى: علينا أنْ نرى ما هو المعنى الذي أراده أولئك الذين تمسّــكوا بهذا المصدر المعرفي، وعدّوه بديلًا للعقل.

ومن بين الأبحاث الكثيرة الجديرة بالذكر والبيان بشأن التجربة الدينيّة، سوف نعمــد هنا ـ بعد إلقاء نظرةٍ عابرةٍ على حقيقتها ـ إلى بحث التجربة الدينيّة من زاوية هــذه الرؤية، لنــرى هل يمكن لها أنْ تكون مصــدرًا أو أداةً معرفيّةً في حقل الدين والمعرفة الدينيّة. وقد قُدّمت على مدى هذه المرحلة التاريخيّة ـ وهي ليست بالطويلة جدًا ـ كثيرٌ من النظريّات المتنوّعة بشــأن حقيقــة التجربة الدينيّة، لا تكون التجربة الدينيّة في ضوء بعضها معرفيّةً، ومن ثَمّ فإنّ الإلهيّات ســوف تقوم على أساسٍ غير معرفي.

إنّ من بين أهم النظريّات التي تمّ تقديمها في هذا السياق لبيان حقيقة التجربة الدينيّة ما يأتي:

١. التجربة الدينيّة عبارةٌ عن إحساس.[١]

٢. التجربة الدينيّة بمنزلة التجربة الحسّــيّة. إنّ هاتين النظريتين مع ما بينهما من اختلافات، فإنّه توجد بينهما بعض المشتركات.

٣. إنّ التجربــة الدينيّــة تقــوم على ذهنيّــة صاحب التجربــة، وتتبلور على أساسها.[٢]

من الواضح أنّ النتيجة التي تترتّب على النظريّة الأولى، هي أنّ التجربة الدينيّة

---

1. Feeling

٢. حسين زاده، مباني معرفت ديني، الفصل الثاني، ص ٥١ ـ ٥٤.

ليســت معرفيّة، وأمّا نتيجة النظرية الثالثة فهي النســبيّة؛ لذا فإنّه في ضوء ذلك لا يمكن إثبات شيءٍ بوســاطة التجربة الدينيّة. إذا كانت التجربــة الدينيّة عبارةً عن إحســاسٍ أو يتمّ اختزالها في ذلك، فلماذا لا يكون هذا الإحســاس مجرد إحســاسٍ داخليّ ونفسيّ، ويجب أنْ يكون واقعيةً تظهر نفسها خارج ظرف إحساس صاحب التجربة؟ يضــاف إلى ذلك: هل هناك في ضوء جميع هــذه النظريّات الثلاث نقطةُ اشــتراكٍ بين جميع التجارب الدينيّة للأمم المتنوّعــة والمختلفة، بنحوٍ تعود بأجمعها إلى أمرٍ واحــد؟ أم أنّ تجارب الأمم تختلف فيما بينها، وقد تتعارض أو تتناقض مع بعضها ولا يكون هناك في بعض الموارد انسجامٌ وتناغمٌ فيما بينها؟

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ نتيجة النظريّات من هذا النوع بشأن حقيقة التجربة الدينيّة ـ أو النظريّــة الأولى والثالثــة منها في الحدّ الأدنى ـ هي اختــزال الدين في حالةٍ من الإحســاس غير المعرفي أو القائم على بنيةٍ ذهنيّــةٍ، ويتمّ في هذه النتيجة تجاهل دور الإيمان، والعمل الصالح، والأصول والفروع، والعقائد، والمناسك في الدين.

يمكــن لرؤية شــلايرماخر وغيره من المنتصريــن لرؤيته الليبراليّــة في أداة أو مصــدر المعرفة الدينيّة أنْ تمثّل قراءةً أخرى عن النزعــة الإيمانيّة؛ وذلك لأنّهم من خلال الاســتناد إلى التجربــة الدينيّة، ينكرون ضرورة بيــان المعتقدات الدينيّة من طريق الاستدلال، سواء أكان هذا الاستدلال عقليًّا أم نقليًّا أم غير ذلك.

ويُحتمل أنْ يكون هناك تفســيرٌ رابعٌ للتجربة الدينيّة، وهو القول بأنّ التجربة الدينيّة تعود إلى التجربة العرفانيّة، ويتمّ تفسيرها بالمعرفة الشهوديّة. وفي هذه الحالة تكون التجربة بهذا المعنى أساسًــا لمجرّد معرفة القضيّــة القائلة: (إنّ الله موجود)؛

وذلك لأنّه جلّي. ليس للشهود وغيره من المكاشفات الأخرى دورٌ كبيرٌ في المعرفة الدينيّة، وإنّ القضيّة المذكورة آنفًا إنّما يمكن التعرّف عليها من طريق العلم الشهودي والحضوري، وإنّ هذا النوع من المعرفة هو من العلم الحضوريّ العام. وبذلك لا يكون للحالات الشهوديّة الأخرى دورٌ في المعرفة الدينيّة، وإذا كان لها من دور فإنّ إحراز اعتباره سوف يكون في غاية الصعوبة والتعقيد.[١] ولكن لا بدّ من الالتفات في الحدّ الأدنى إلى أنّ أكثر الذين أحلّوا التجربة الدينيّة محلَّ العقل، لم يكونوا يقصدون بها التجربة العرفانيّة والشهود، والمكاشفة، والمعرفة الحضوريّة، وإنما كانوا يقدّمون عن الحقيقة تفسيرًا آخر.

وفي ردّة فعلٍ تجاه هذه المشكلة، قام بعض المتكلّمين المسيحيين ـ حين كان الليبراليون الدينيّون في الوقت نفسه يتّجهون إلى التجربة الدينيّة ويجعلون منها أساسًا للإلهيّات ـ بالاستناد إلى الإيمان مباشرة، وعدّوه أساسًا للتدين. ومن هنا فقد عمدوا إلى الجمع بين الإيمان والشكّ، والقول بإمكان الانسجام والتناغم بينهما. وإنّ من بين أبرز الفِرَق والنِحَل الكلاميّة المسيحيّة التي اختارت النزعة الإيمانيّة صراحةً، ورفضت التمسّك بالاستدلال الأعمّ من الاستدلال العقلي والنقلي، هي الفلسفيّة الوجوديّة المسيحيّة، وكان مهندس هذه الرؤية هو الفيلسوف الدنماركي سورين كركيغارد.

وكان كارل بارث ـ على الرغم من نشأته في أحضان اللاهوت البروتستانتي في القرن التاسع عشر للميلاد ـ قد هبّ إلى محاربتها ومجابهتها، وأسّس فرقة

---

١. حسين زاده، مباني معرفت ديني، الفصل الثالث والرابع والخامس.

الأورثوذوكسيّة الحديثة. وقد تركت آراؤه الكلاميّة تأثيرًا في الرؤية الدينيّة في العالم الغربي، حيث تأثّر بأفكاره كثيرٌ من المتكلِّمين البروتستانت في أوربا وأمريكا، ومن بينهم: إميل برونر في أوربا، وكارل نيبور في أميركا.[1]

إنّ اللاهوت في رؤية الأورثودوكسيّة الحديثة لا يقوم على أساس الأبحاث العقلانيّة، والتأمّلات الفلسفيّة، أو الوجدان الأخلاقي، أو التجربة الدينيّة، وإنّما يقوم على أساس انكشاف الله للإنسان. إنّ أداة اللاهوت هي الانكشاف، وليس العقل، أو التجربة الدينيّة، والوجدان الأخلاقي. فإنّ الله إنّما يمكن التعرّف عليه إنْ أراد هو ذلك، وقام بإظهار نفسه. وإنّ فعل الله إنّما يتحقق من طريق المسيح، وليس في إملاء كتابٍ معصوم. إنّ الوحي الأصليّ هو شخص السيد المسيح، وليس الكتاب المقدّس. إنّ الكتاب المقدّس مكتوبٌ بشريّ، وليس كتابًا معصومًا؛ ومن هنا فإنّ الانتقادات التاريخيّة على الكتاب المقدّس ـ استنادًا إلى تأثّر أصحابها بثقافة عصرهم ومحدوديتهم ـ تعدّ أمورًا مقبولةً. ولمّا كانت المعصية الأولى قد حجبت العقل البشريّ عن مشاهدة العالَم ـ الذي هو من صنع الله ـ لا يبقى هناك من طريقٍ إلى معرفة الله إلّا بوساطة السيّد المسيح.[2] وعلى هذا الأساس فإنّ الذين كانوا قد نشأوا في أحضان اللاهوت الليبرالي، قد أنكروا التجربة الدينيّة أيضًا.

والحاصل هو أنّه بنظرةٍ عابرةٍ إلى المدارس الكلاميّة المعاصرة في المسيحيّة، يمكن أنْ ندرك أنّ كثيرًا من المتكلِّمين وفلاسفة الدين، قد أنكروا مصدريّة التجربة

---

١. حسين زاده، فلسفه دين، الفصل الأول، القسم الثاني.

٢. م.ن.

الدينيّـة، واقترحوا بدلًا منها طريقةً أخرى. يضاف إلى ذلك أنّ كثيرًا من المتكلّمين والفلاسفة المسيحيين قد وقفوا بوجه الآراء المناهضة للعقل، وعدّوا العقل أساسًا للتديّن، وكانوا يعتبرون الأدلّة على إثبات وجود الله مجديةً، بل قام بعضهم بالدفاع حتى عن اللاهوت الطبيعي أيضًا.

النتيجة

بعد إثبات وقبول الرأي القائل بأنّ القضايا الأساسيّة في الاعتقاد الديني يمكن إثباتها من طريق العقل، ألقينا في هذا الفصل نظرةً عابرةً على أهمّ المصادر أو الطرق المشتركة والخاصّة في المعرفة الدينيّة، وعمدنا هناك إلى تعداد مصادر أو طرق المعرفة الدينيّة وغير الدينيّة بحسب الاستقراء.

وقد ذكرنا أنّ للحصول عـلى المعرفة الدينيّة ـ بالإضافة إلى الطرق أو المصادر المشـتركة ـ مصادر خاصّة أيضًا، على النحـو الآتي: ١ ـ الوحي، و٢ ـ الإلهام، و٣ ـ التجربـة الدينيّة. وقد عملنا في هـذا الفصل ـ بعد إلقاء نظرةٍ سريعةٍ على المصادر المشتركة ـ على بحث وتقييم اعتبار المصادر الخاصّة في المعرفة الدينيّة بنحوٍ مختصر، وتوصّلنا بذلك إلى نتيجةٍ مفادها عدم إمكان اعتبار التجربة الدينيّة مصدرًا أو أداةً في المعرفـة الدينيّة. إنّ الاسـتناد إلى التجربة الدينيّة يأتي مـن أنّ الليبرالية الكلاميّة وأنصارها، قد عملوا على إحلال التجربة الدينيّة محلّ العقل النظريّ والعمليّ.

وعـلاوةً على ذلك فقد توصّلنا من تضاعيف الأبحـاث إلى ما يأتي: أولًا: إنّ المعرفة الدينيّـة معرفةٌ بشريّة. وثانيًا: إنّ المعرفـة الدينيّة تحصل من طرقٍ ومصادر متنوّعة. ولإثبات هذا الرأي عمدنا إلى رسـم مخططٍ بيانيّ، وشرحنا فيه أهمّ مسائل

الاعتقاد الديني، وعملنا على تحديد دور مصادر المعرفة الدينيّة، ومساحة كلّ واحدٍ منها.

والآن نحن نواجـه واحدًا من أهمّ الأسـئلة الخاصّة بمصـادر المعرفة، وهو السـؤال القائل: ما هي مساحة اعتبار العقل في حقل المعارف الدينيّة؟ بعد البحث حول أصل اعتبار العقل في القسـم الأول، سـوف نبحث في الفصل القادم حول مساحة اعتباره وحدوده في هذا الحقل. ومن الجدير ذكره أنّه قد تمّ في هذا الفصل ومن خلال تضاعيف الأبحاث بيان الرأي المختار لنا حول هذه المسـألة. وسوف نتحـدّث في الفصل الثامن عن هـذا الرأي بالإضافة إلى بحـث النظريّات البديلة وشرحها.

الفصل الثامن

مساحة اعتبار العقل

«لمْ يُطْلِـعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، ولَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ، فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلاَمُ الْوُجُودِ، عَلَى إِقْرَارِ قَلْبِ ذِي الْجُحُودِ، تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَقولُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِهِ وَالْجَاحِدُونَ لَهُ عُلوّاً كَبِيراً»[1].

الخلاصة

ســوف نسعى في هذا الفصل ـ من خلال رؤية معرفيّة وإبستمولوجيّة إلى هذه المســألة ـ إلى بحث سعة مساحة العقل في الوصول إلى المعارف الدينيّة؟ لا شكّ في أنّ هذا البحث إنّما يكون مطروحًا فيما إذا توصّلنا في مســألة اعتبار العقل في حقل المعرفة الدينيّة إلى نتيجةٍ مفادها أنّ العقل يمتلك القدرة على إدراك القضايا الدينيّة في الجملة، ويمكن أنْ يحكم بشأنها.

وفي الجواب عن هذا السـؤال بعد بيان الرأي الشـائع بـين الحكماء والفقهاء والأصوليين من الشيعة في توظيف العقل في المعرفة الدينيّة ـ الذي تقدّم في الفصل السـابق ـ سـوف نتعرّض إلى الآراء البديلة الأخرى، ونعمل على نقدها وتقييمها

---

١. نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٤٩.

بعد شرحها. إنّ الرأيين الآخرين المطروحين أمام رؤية عامّة المفكّرين من الشيعة، هما: ١. العقل ميزان الدين و٢. العقل أداة الدين، ويتمّ به إثبات أصول الاعتقاد، من قبيل: التوحيد، وعصمة النبي والإمام عليهما السلام فقط، وبعد إثبات هذه الأصول لا يكون للعقل من دورٍ هناك.

وفيما يأتي نلقي نظرةً سريعةً على دور العناصر والعوامل الخارجيّة أو غير المعرفيّة في المعرفة، ثم نجيب بعد ذلك عن هذا السؤال القائل: لماذا يجب اختيار الرؤية العامّة والسائدة من بين الاتّجاهات المتنوّعة لهذه المسألة؟

المقدّمة

لقد تحدّثنا في الفصول السابقة حول إمكان الوصول إلى المعرفة الدينيّة، واعتبار العقل وجدوائيّته في حقل المعارف الدينيّة بالتفصيل، وشرحنا أهمّ الانتقادات الجديرة بالذكر في هذا الشأن، وتوصّلنا إلى أنّ العقل يستطيع إدراك مجموعة من القضايا الدينيّة والحكم بشأنها. وبعد هذا البحث من المناسب أنْ نخوض في هذه المسألة بنظرةٍ معرفيّةٍ وإبستمولوجيّة، وهي: ما هي حدود العقل؟ وإلى أيّ مدى يمكن للعقل أنْ يستمّر في المضيّ قدُمًا من أجل الحصول على المعارف الدينيّة؟ وعليه فإنّنا بعد البحث حول أصل اعتبار العقل في حقل المعارف الدينيّة، سوف نبحث في حدود ومساحة اعتبار العقل في هذا المجال.

يبدو أنّ البحث الأهمّ بين المفكّرين الشيعة حول اعتبار العقل، يعود في حقيقته إلى هذه المسألة، وهي: ما هو مقدار اعتبار العقل في الدين؟ وفي أيّ أجزاء الدين يمكن الوصول إلى المعرفة بوساطة العقل؟ لا يمكن العثور بينهم على عالمٍ ومفكّرٍ

بـــارزٍ ينكر اعتبار العقــل في الوصول إلى المعارف الدينيّــة بالكامل، ولكن من بين الذين قد يخطر على الذهن أنّهم ينكرون العقل والمعارف العقليّة في حقل الدين، هم الأخباريون قديمًا وفي العصر الحاضر المقتفون لآثارهم من أصحاب التفكيك. فهل يشكّك هؤلاء في اعتبار العقل وحكمه، وينكرون اعتبار العقل، أم لا؟ إنّ الجواب الإجمالي عن ذلك هو: بالرجوع إلى آرائهم يتّضح أنّهم لم يكونوا بصدد النفي المطلق لاعتبــار العقل، بل إنّهم يقولون باعتبار العقــل في الجملة، غاية ما هنالك أنّهم قد اختلفوا مع ســائر المفكّرين الشيعة في اعتبار سعة دائرته فقط. إنّهم يرون أنّ اعتبار العقــل ليس مطلقًــا، وإنّما هو محدودٌ بحقلٍ خاصّ. يُضــاف إلى ذلك أنّه لا يمكن استخراج ملاكات الأحكام وفهمها من طريق العقل.

وفي هذا الفصل بعد شرح الآراء الشائعة للحكماء والفقهاء وعلماء الأصول، ســوف نتعرّض إلى الآراء البديلة الأخرى، وفي هذا المســار سوف تكون لنا جولةٌ على أبرز شــخصيّات المدرســة الأخباريّة، ونعيد قراءة أفكارهم. وفيما يأتي سنبدأ البحث بتعريف العقل.

مفهوم العقل

إنّ العقــل بوصفه واحدًا من أهمّ مصادر المعرفــة عبارةٌ عن قوّة تؤدّي أدوارًا متنوّعــة، فهو يقــوم بالتجزئة والتحليــل، ويعمل على التعميــم، ويصنع المفاهيم الكليّــة، بالإضافــة إلى الإدراك. كما أنّه من خــلال تركيب عددٍ مــن المفاهيم مع بعضها، وتأليف قضيّة منها، يســتطيع أنْ يحكم حول مفادها نفيًا أو إثباتًا. ويصوغ

الاستدلال من خلال ترتيب بعض القضايا وصفّها جنبًا إلى جنب.[١] الذي يهمّنا في هذا البحث من بين جميع هذه الأدوار المتنوّعة هو خصوص الحكم والاستدلال. ومن هنا فإنّ العقل هنا يعني القضايا أو المدرَكات العقليّة، الأعمّ من البديهيّات والنظريّات، والأعمّ من القضايا والمدرَكات السابقة واللاحقة، والتحليليّة والتركيبيّة وما إلى ذلك. وعلى هذا الأساس فإنّ المصطلح المذكور يشمل الأحكام أو القضايا البديهيّة، والنتائج التي يتمّ الحصول عليها من خلال الأدلّة المشتملة على المبادئ السابقة من قبيل الأوليّات، بل وحتى النتائج التي يتمّ الوصول إليها من خلال الأدلّة المشتملة على القضايا اللاحقة، من قبيل: الحسيّات، والمتواترات، والتجريبيّات، والحدسيّات أيضًا.

الرأي الشائع

إنّ رأي عموم المفكّرين ـ الذين يقولون باعتبار المدرَكات والأدلة العقليّة في الدين ـ بشأن سعة دائرة اعتبار العقل في حقل المعارف الدينيّة، هو أنّ العقل يمكن له في دائرته أنْ يثبت ويفهم العقائد غير النقليّة، من قبيل: وجود الله وصفاته، وكليّات الأصول الأخلاقيّة والحقوقيّة، وغير ذلك من القيم بوساطة الاستدلال عليها، وأمّا القضايا الاعتقاديّة القائمة على النقل، من قبيل: النبوّة، أو إمامة شخص بعينه، ومفهوم الرجعة، وخصائص البرزخ، فلا يمكن إثباتها بهذه الطريقة.

إنّ هذا الرأي المذكور شائعٌ بين المفكّرين الشيعة الأعمّ من الحكماء والعرفاء

---

١. لقد بحثنا مختلف أدوار العقل المتنوّعة في كتاب آخر بتفصيلٍ أكبر. انظر: حسين زاده، منابع معرفت، الفصل السادس.

والفقهاء وعلماء الأصول والمناطقة، وإذا كان هناك من اختلافٍ في الرأي، فهو إمّا جزئيّ للغاية، وإمّا يعود إلى طريقة البيان. وإنّ بيان الأسماء، وشرح أقوال كلّ واحدٍ من أصحاب هذه الآراء وجمعها وتبويبها يدعو إلى التطويل، ويؤدّي إلى الملل.[١] وعلى كلّ حالٍ فإنّه بناءً على هذه الرؤية، يكون العقل واحدًا من مصادر الوصول إلى الدين. ومن هنا لا يمكن اعتبار العقل في قبال الدين أو معارضًا له.

إنّ القول بأنّ العقل مصدرٌ، يعني القول بكاشفيّته، وعليه كيف يمكن القول بأنّ الكاشف يقف في قبال ما يكشف عنه؟ وعليه كما أنّ النقل والأدلّة النقليّة تكون كاشفةً عن الدين وأبعاده وأجزائه المتنوّعة، فإنّ العقل والأدلة النقليّة كذلك أيضًا، وله طريقٌ في مختلف أقسام الدين، ولكن في نطاقٍ خاصٍّ بطبيعة الحال. ويحدث في بعض الأحيان أن تتعارض الأدلّة النقليّة فيما بينها، ويحدث الأمر ذاته في الأدلة العقليّة أيضًا. وقد خُصّص بابٌ في علم أصول الفقه لبحث موارد تعارض الأدلة النقليّة، ومن اللازم تخصيص مثل هذا الباب لبحث تعارض الأدلّة العقليّة في كلّ واحدٍ من العلوم العقليّة التي يحتمل فيها حدوث مثل هذا التعارض أيضًا.

قد يحدث التعارض في الأدلّة العقليّة بين نتائج عددٍ من الأدلّة، بأنْ ينتج عن طائفةٍ منها (قِدَم العالم)، وينتج عن طائفةٍ أخرى منها (حدوث العالم). ولمّا كان حلّ هذا التعارض في غاية التعقيد، فيبدو أنّه لا يمكن حلّ هذه المسألة بالاستناد إلى العقل، ورفع تعارض الأدلّة العقليّة بذلك. ومن هنا فإنّ هذه المسألة ـ كما قال

---

١. إنّ صاحب كتاب الحدائق الناضرة ـ الذي يختار نظرية أخرى ـ قد نسب الرأي أعلاه إلى عموم العلماء. (انظر: البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٦).

الميرداماد ـ جدليّةُ الطرفين.[١]

بالإضافة إلى التعارضين السابقين، يمكن تصوّرُ قسمٍ آخر من التعارض، وهو التعارض بين الأدلة العقليّة والأدلّة النقليّة. ومن الضروري بحث هذا القسم من التعــارض في المعرفــة الدينيّة، مع بيــان طريقتَي حلّ هذا النوع مــن التعارض.[٢] وبذلك فإنّ التعارض الذي يتمّ تصوّره خطأً تعارضًا بين الدين والعقل والعلم،[٣] إنّــما هو في الحقيقة تعارضٌ بين الأدلّــة النقليّة والعقليّة. إنّ المراد من الأدلّة العقليّة

---

١. يتّضح من المطالب المذكور في كتاب (القبسات) وفي مواضع كثيرةٍ من هذا الكتاب، أنّ الأدلّة التي أقامها الحكماء والفلاسفة بشأن حدوث العالم وقدمه، جدليّة. (يُنظر: الميرداماد، القبسات، ص ٢٤٤، ٢٤٧، س ٤، ٢٥٢، س ١، ٢٥٣، س ١٢، ٢٥٩، س ١٩ ـ ٢٤، و..). كـما بحث ابن سينا على نحوٍ جدليّ أيضًا، فسلك في الشفاء مسلك الجدليين. (م.ن، ص ٢٥٥، س ١٧).
وإذ يحكــم الميرداد ـ في كثيرٍ من الموارد في أثناء نقل أدلّة القائلين بحدوث العالم والقائلين بقدم العــالم ـ بجدليّة أدلة كلا الطرفين، يتّضح أنّ جميع هذه الأدلــة جدليّة، ولا شيء منها برهاني.
يضاف إلى ذلك أنّ الأســتاذ الشــيخ محمد تقي مصباح اليزدي قد صرّح بهذه النقطة، وقال في ذلــك: «لا يوجد لدينا برهانٌ عقليٌّ عــلى محدوديّة العالم المادي أو عــدم محدوديّته من الناحية الزمنيّة». (انظر: المصباح اليزدي، آموزش فلسفه، الدرس: ٥٣، ص ٢٥٢).
والنتيجة هي: إنّ هذه المســألة لم يتمّ حلّها من وجهة نظر الميرداماد والأســتاذ مصباح اليزدي من حيث الاســتدلال العقلي، وإنّ جميع الأدلة التي أقامها الطرفان المتخاصمان جدليّة. والمراد من جدليّة الطرفين هنا أنّ الأدلّة التي أقيمت حتى الآن، ليست برهانيّة. والمعنى الآخر بشأن جدليّة الطرفين الذي كان يقيمه إيمانوئيل كانط، هو أنّ طريق المعرفة العقليّة إلى المسألة مسدود، ومن ثَمّ فإنّ إمكان إقامة الدليل عليه من الناحية المعرفيّة والإبستمولوجيّة مغلق. ومن هنا فإنّ المعنى الكانطي لهذا المصطلح لا يكون هو المراد فيما نحن فيه.

٢. حسين زاده، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني، القسم الثاني، الفصل الثاني.

3. Science

هي الاستدلالات العقليّة الأعمّ من الأدلّة العقليّة السابقة والعقليّة اللاحقة التي يتمّ بيانها في العلوم العقليّة والتجريبيّة. إنّ سبب حدوث هذا التعارض في بعض الموارد، هو أنّ بعض أجزاء الدين يمكن التعرّف عليها من مصادر أو طرق متعدّدة. وعلى الرغم من أنّ مساحة العقل والحواس في الدين محدودة، وأنّ بعض أجزاء الدين يمكن معرفتها بمصادر متنوّعة، فقد يقع التعارض بين تلك المصادر.

لا شكّ في أنّ الوحي والإلهام في ضوء أدوارهما الكلاميّة يُعدّان من المصادر الخاصّة بالنبي الأكرم ﷺ، والأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ وسوف نتعرّض إلى ذلك لاحقًا ـ ومن هنا لا يقعان في عرض سائر المصادر الأخرى. إنّ العقل أو الأدلّة العقليّة تقع في عرض النقل أو الأدلّة النقليّة، بيد أنّ كلا هذين المصدرين لا يقعان في عرض الوحي والإلهام. إنّ الدليل النقلي ـ مثل الدليل العقلي ـ كاشفٌ عن محتوى الوحي والإلهام. إن كتاب الله القرآن الكريم وحي الله وكلامه المباشر الذي نزل على النبي الأكرم ﷺ معصومٌ عن الخطأ سواء بلحاظ الألفاظ أم بلحاظ المعاني والمضامين. إنّ القرآن الكريم من حيث الدلالة إمّا نصٌّ وإمّا ظاهر. وإنّ الروايات التي تحكي عن كلام أو فعل النبي الأكرم والإمام عليهما السلام، أدلةٌ نقليّةٌ لها مراتب ودرجات معرفيّة متنوّعة، وإنّ ذلك المصدر المعرفي الخاصّ الذي يحصل النبي الأكرم ﷺ، والإمام عليه السلام على الحقائق بوساطته، معصومٌ من الخطأ. ومن هنا فإنّ المصادر التي يمكن في ضوئها الحصول على المعرفة الدينيّة بشأن الدين وأجزائه المتنوّعة، محدودةٌ، وهي بناءً على ما تقدّم في الفصل السابق، عبارةٌ عن الموارد الآتية:

١. العقل أو الأدلّة العقليّة.

٢. النقل أو الأدلّة النقليّة.[١]

٣. الحواس.

٤. الشهود.

في ضوء الرأي الشائع يكون للحواس دائرة خاصّة في الدين، ولا تشمل جميع القيم والأحكام والمعارف الدينيّة. وبطبيعة الحال هناك أدلّة نقليّة حتى في تلك الموارد الخاصّة.

وأمّا العقل أو الأدلّة العقليّة فإنّها تؤدّي أهمّ الأدوار في حقل أصول العقائد في الدين، لكن الأدلّة النقليّة والروايات الحاكية عن الوحي والإلهام، يمكن لها أنْ تساعد العقل، وتعمل على تعميق معرفته في ذلك الحقل. وعلاوةً على ذلك يمكن للعقل أنْ يدرك كليّات الأخلاق والحقوق وغيرها من القيَم، ويتعرّف على وجوبها، وحسنها، وقبحها، ومناسبتها أو عدم مناسبتها. وبذلك فإنّه في هذا الحقل يدرك مسألة حسن العدل وقبح الظلم على نحو الاستقلال، بل يمكن له أنْ يعدّ هذه الأمور من الأصول البديهيّة للعقل في حقل القيَم.

إنّ مساحة العقل في حقل الأحكام العمليّة للدين محدودةٌ جدًا، وهو في تلك الموارد يعمل بمساعدة من الحواس أو من دونها على إدراك رجحان أمرٍ ما، أو لزومه، أو ضرورته، أو عدم ضرورته، على الرغم من وجود الأدلّة النقليّة حتى في هذه الموارد أيضًا التي تؤيّد ما يتوصّل إليه العقل. وعلى هذا الأساس فإنّ العقل في

---

١. سبق أنْ ذكرنا في الفصل السابق، أنّ المراد من الدليل النقلي في ذلك يراد منه في الغالب هذا النوع من المصادر التي تشمل الدليل النقلي وغيره من المصادر التي يقوم عليها اعتبار الدليل النقلي في حقل الأمور التوقيفيّة في الدين.

حقل معرفة القيَم والأحكام الأخلاقيّة والحقوقيّة والفقهيّة في الأمور غير التوقيفيّة يستطيع أنْ يتوصّل إليها من خلال كشف ملاكات الأحكام، ويحكم بضرورتها أو عـدم ضرورتها، ورجحان بعض الأفعال أو لزومها. وبعبارة أدقّ: إنّ يتعرّف على ضرورتها أو رجحانها. وأمّا الأمـور التوقيفيّة التي لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق الشارع، فلا يمكن للعقل أنْ يتعرّف على ملاكاتها وعلل أحكامها على نحو الاستقلال. وإنّ كلّ ما يمكن للعقل أنْ يعرفه في هذا الحقل لا يعدو أنْ يكون حِكَم الأحكام لا غـير. ومن هنا يجب الإحجام عن توظيـف العقل في معرفة الأحكام التوقيفيّة وإدراك مناطاتها وغير ذلك من الأقسام التوقيفيّة من الدين.

المصدر الرابع هو الشهود، ولهذا المصدر جدوى محدودةٌ جدًا في الدين، وهو ــ بنحوٍ عام ومتعارف ـ المصدر المعرفي الوحيد لقضيّة (إنّ الله موجود)، وهذه القضيّة نفســها قابلةٌ للإثبات والاســتدلال من طريق العقل أيضًا. وعلى الرغم من الدور المحدود لهذا المصدر باللحاظ الكمّي والعددي، ولا يمكن في المعتقدات والمعارف الدينيّة إلا مشاهدة محتوى هذه القضية بنحوٍ متعارف، فإنّ هذه القضية تمثّل أساس الدين؛ وبذلك تكون باللحاظ الكيفي ذات تأثيرٍ عميقٍ في المعرفة الدينيّة.[١]

---

١. لقد تمّ بيان هذا الرأي في الفصل السابق بالتفصيل. إنّ الفصل السابع هو في الواقع بيان للرأي الشائع. وعلى الرغم من أنّ مضمون هذا الفصل يجب أنْ يأتي من الناحية المنطقيّة بعد الفصل الثامـن، فإنّ لهذا الفصل من زاوية أخرى دورًا كبـيرًا في التمهيد لبيان هذه الأبحاث الفصل الراهن.

الآراء البديلة

في قبال الـرأي الذي تحدّثنا عنه حتى الآن، ورسـمنا نموذجًا بيانيًا لخارطته، هناك رأيان آخران قد تمّ بيانهما أيضًا، وهما:

العقل بوصفه ميزانًا للدِّين

إنّ من بين الآراء التي يتمّ طرحها في قبال رأي عموم المفكّرين من المسـلمين، هو أنّ العقل ميـزان الدين؛ بمعنى أنّ الأمور التي يؤيّدها العقل، ويمكنه أنْ يقيم الدليل على صحّتها، تمثّل أجزاء الدين، وأمّا الأمور الأخرى التي تنسب إلى الدين، فإنّها إنْ قام العقل برفضها ولم يصادق على تحقّقها، فإنّها لن تكون من الدين. وحتى الأمور التي تعدّ فوق العقل، لها مثل هذا الحكم أيضًا. وعليه فإنّ الأمور التي تكون معتبرةً في الدين، وتُعدّ من أجزائه، هي تلك التي يصادق العقل على صحّتها فقط.

إنّ بحث جذور هذه الرؤية في حدّ ذاته يحتاج إلى دراسـةٍ مسـتقلّةٍ وموسّـعة. وتنسب هذه الرؤية في بعض الأحيان إلى علماء من أمثال ابن زكريا الرازي، ولكن هناك شـكًّا قويًّا في صحّة هذه النسـبة.[١] وعلى كل حال، ليس هناك من شـكّ في أنّ الـرأي مطروح حاليًا بين المسـلمين، بل إنّ نظير هذه الـرأي المذكور أعلاه، أو مصداقه الواضح كان شـائعًا في حقل أحكام الدين في العقد الرابع والخامس على نطاقٍ واسـع؛ وهو الرأي الذي كان يؤمن بنوعٍ مـن العلمانيّة المفرطة، والذي كان يسـعى إلى عقلنة جميع الأحكام الإلهيّة على أسـاس نظريّات وفرضيّات غير ثابتةٍ،

---

١. إنّ البحث في الجذور التاريخيّة لبيان هذا الرأي بين العلماء المسـلمين السابقين، يحتاج إلى مجالٍ آخر.

ومُختلَـفٍ فيهـا في العلوم التجريبيّة، من ذلك بيان علّة تطهير النجاسـة بماء الكر ـ على سـبيل المثال ـ أو علة تشريع الغسل، وما إلى ذلك من طريق العلوم التجريبيّة ومعطياتها. إنّ هذه الرؤية تنبثق من اتجاهٍ شـاع في الغرب باسم النزعة (العلميّة)[1]. وإنّ هذه العلمانيّة كانت مطروحةً عندهم بشـكلٍ وآخر أيضًا، وما تزال ساريةً إلى عصرنا هذا. وهذه النزعة العلميّة تظهر في الغرب في صورةٍ قبيحةٍ، ويتم ـ في العادة ـ اتّخاذ مواقف حانقةٍ في إطار ردّة الفعل تجاهها.

إنّ هذا الرأي والقراءات المتنوّعة المنبثقة عنها، قد نشـأت من نوعٍ خاصّ من الرؤية العقلانيّة المفرطة في علم المعرفة، وسوف تكون لنا عودةٌ إلى هذه النزعة.

العقل بوصفة أداة للدين

إنّ بعض العلماء المسلمين الذين قالوا باعتبار العقل، قد عمدوا إلى تحديد اعتبار العقل والمعـارف العقليّة وأدلّتها، بإثبات حجيّة قول المعصوم عليه السلام وفعله. إنّ دور العقـل في الدين من وجهة نظرهم إنّما يقتصر على حـدود إثبات وجود الله، ونبوّة ورسـالة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وإمامة الإئمّة المعصومـين الاثني عشر عليهم السلام، وعصمة وحجيّـة قول وفعل النبي صلى الله عليه وآله، وخلفائه المعصومين عليهم السلام. وعندما ينتهي العقل من هـذه المهمة، لا يعود لـه دور آخر. إنّ العقل بمنزلة الآلة والوسـيلة التي نتخذها للقيـام بعملٍ، أو إنجاز مهمّةٍ مـا؛ فهو بمنزلة المفتاح الذي يُفتـح به باب الخزنة، ومـا إنْ يتمّ لك فتح الباب حتـى تكون مهمة المفتاح قد انتهـت، ويجب إخراجه ووضعـه في الجيب أو الدُرج، ويتم بعـد ذلك تركيز الاهتمام على محتويات الخزنة.

---

1. Scientism

فما إنْ يتمّ إثبات اعتبار الكتاب ـ الذي هو وحي من الله ـ والسُّـنّة الحاكية عن قول المعصوم وفعله وتقريره، بوساطة العقل، حتى يكون الدور الآلي للعقل قد شارف على الانتهاء، ويبقى بعد ذلك ـ مثل أيّ آلةٍ أو وسيلةٍ أخرى ـ عديم الدور والفائدة. وهنا يمكن لنا عبر التمسّـك بالكتاب والسُّـنّة والروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام أنْ نصـل إلى المعارف الدينيّة. إنّ العقل ليس له أيّ دورٍ في الكشـف عن هذا المحتوى. ومن هنا فـإنّ حدود دائرة اعتبار العقل تقف عند هذا الحدّ، ولا تذهب إلى أبعد من ذلك.

ومن بين المفكّرين الشـيعة، ذهب المعتدلون من أتباع المدرسـة التفكيكيّة إلى اختيار هذا الراي بشـأن العقل، ولا بدّ من التذكير بـأنّ أنصار المذهب التفكيكي يختلفـون في آرائهـم إلى حـدٍّ كبيرٍ؛ فمن بينهم مـن يذهب في هذا الـرأي إلى غاية التطرّف، بيد أنّ المعتدلين منهم قد قبلوا بنظريّة العقل بوصفه آلةً ووسيلةً. إنّ هذا الدور هو غير الدور الآلي الآخر الذي يمكن تصوّره بشأن العقل أيضًا، وهو فهم الكتاب والسُّـنّة. إنّ أداة عمليّة فهم النصّ هي القوّة الإدراكيّة للعقل، ولهذه القوة دور الآلة والوسـيلة البحتة في فهم الكتاب والسُّـنّة، ويجـب أنْ يتمّ فيها اجتناب التدخّل الاستقلاليّ في عمليّة الفهم.

وعلى كلّ حالٍ، فإنّ المدرسة التفكيكيّة تمثّل رؤيةً معاصرةً، وتمارس التنظير في هذا الحقل ولا تحظى بجذورٍ تاريخيّةٍ ضاربةٍ في القِدم. ويمكن العثور على جذورها التاريخيّة بين الأخباريين؛ فإذا كان مؤسّس المدرسة الأخباريّة هو المحدث محمد أمين الأسترآبادي، عندها سوف تعود الجذور التاريخيّة لهذا الرأي إلى القرن الحادي عشر

للهجرة. لقد أثّر المحدّث الأسترآبادي في بعض معاصريه، وقد استمرّ هذا التأثير من بعده إلى عدّة عقود. وإنّ السيد نعمة الله الجزائري من بين الذين كانوا يدينون له بالولاء، وقد اقتبس كثيرًا من آرائه من المنهج الفكري للأسترآبادي، كما أنّه والأسترآبادي كان لهما تأثيرٌ ملحوظٌ على بعض المعتدلين من العلماء الأخباريين من أمثال الشيخ يوسف البحراني. وحتى الفيض الكاشاني الذي كان معاصرًا للشيخ الأسترآبادي وكان له معه بعض اللقاءات، قد تأثّر به في علم الأصول أيضًا. وقد صرّح الفيض الكاشاني بذلك وأقرّ بهذا التأثر. وبطبيعة الحال فإنّ الفيض الكاشاني قد قام بتعديل آرائه، وعمد إلى إصلاح تلك الآراء حتّى في علم الأصول أيضًا. إنّ التماهي الأهمّ بين الفيض الكاشاني والأخباريين يكمن في نفيه لعلم الأصول، وتأسيس علمٍ قائمٍ على العقل لمعرفة أحكام الدين.[1]

وعلى كل حال فإنّ الشخصيّات البارزة في المدرسة الأخباريّة، من أمثال الشيخ محمد أمين الأسترآبادي، والسيد نعمة الله الجزائري، والشيخ يوسف البحراني، بالإضافة إلى إنكار دور العقل في حقل الأحكام ومعرفة ملاكاتها، قد أنكروا دور العقل حتى في الحقول الأخرى أيضًا. وقد نسبوا هذا المسلك والمنهج إلى المشهور؛ وقالوا بأنّ المشهور عند حدوث التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي، يقدّمون الدليل العقلي ويستندون إليه، ويقومون بتأويل الدليل النقلي في ضوء ذلك الدليل العقلي، أو يطرحونه بالكامل ويعرضون عنه، وهو أسلوبٌ شائعٌ عندهم في الكلام والعقائد وفي الفقه أيضًا. ولكنّهم أنفسهم رفضوا هذا المنهج.

---

١. الكاشاني، الحق المبين، ص ١٢؛ والفيض الكاشاني، الأصول الأصلية، ص ١٤٦.

إنّ الجمع بين آراء كلّ واحدٍ منهم ـ فضلًا عن جميعهم ـ في غاية الصعوبة؛ لإنّ بعض عباراتهم تشـككّ في اعتبار العقل بشكلٍ واضحٍ؛ من قبيل الاستدلال الذي يقيمه السيد نعمة الله الجزائري في نقد العقل.[1] ويمكن العثور على عباراتٍ أخرى تذهب صراحةً إلى القول بأنّ اعتبار العقل أمرًا مفروغًا منه. وحتى السيد نعمة الله الجزائري ـ الذي تقدّم ذكر إشكاله على اعتبار العقل ـ قال في إشكالٍ له: «إذن أين حدود العقل؟»[2]. إنّ بيان هذا السؤال والجواب في كلماته، يعكس بوضوح أنّه ليس في مقام نفي اعتبار العقل وإنكار الحكم العقلي؛ وإنّما كلّ كلامه متّجهٌ إلى حالة وقوع التعارض بين العقل والدين.

وعلى أيّ حال، فـإنّ كلام البحراني يدلّ بوضوح ويؤكّد بشـكلٍ صريحٍ على اعتبـار العقـل، وإنّ الذي هو بصدد نفيـه وإنكاره إنّما هو تدخّـل العقل في دائرة الأحكام ومعرفة ملاكاتها، واعتبار مطلق العقل في باب التعارض بين أحكام العقل والنقـل، بل إنّه يصرّح بأنّ العقل حجّةٌ وشريعـةٌ باطنيّة. ويمكن بيان رأيه ـ الذي يقدّمه بعد نقل مطنبٍ لكلام السـيد نعمة الله الجزائري، والاستناد إلى كلام الفخر الرازي ويصحّح مفاد كلا الكلامين ـ باختصارٍ وبنحوٍ دقيقٍ على النحو الآتي:

١. إنّ العقل الفطري السـليم، لا شكّ في اعتباره وكونه موافقًا للشرع، بل هو حجّةٌ باطنيّة. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الاعتبار يبقى على حاله إلى حين

١. البحـراني، الحدائق النـاضرة، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨. لقد بحثنا هذا الاسـتدلال في الفصل السادس.

٢. م.ن.

استشراء الدوافع الخاطئة، من قبيل: حبّ الجاه، والعصبيّة، والأوهام الفاسدة، واستحواذها على هذه الفطرة. وبالنظر إلى القرائن الموجودة في كلامه، وكذلك استناده إلى أقوال الآخرين، يتّضح أنّ مراده من العقل هو المدرَكات العقليّة ـ الأعم من البديهيّة والنظريّة ـ وهو يرى أنّ هذه المدرَكات معتبرة، وأنّ الكتاب والسُّنّة قد أشادا بالعقل بهذا المعنى وبهذه المدرَكات.

٢. إنّ الدين وأحكامه قابلةٌ للتقسيم إلى قسمين، وهما: الأحكام التوقيفيّة، والأحكام غير التوقيفيّة. وإنّ مراده من الأحكام التوقيفيّة، هي تلك الأحكام الدينيّة التي لا يمكن فهمها وإدراكها إلّا من طريق الأدلة النقليّة، ومن طريق أقوال النبيّ الأكرم ﷺ، والإمام عليه السلام.

٣. إنّ العقل غير معتبرٍ في حقل الفقه؛ وذلك لأنّه بالإضافة إلى قابليّة وقوعه في الخطأ، أو إمكان أنْ يمتزج بكثيرٍ من الدوافع الخاطئة، يمكن رفض التمسّك بالعقل في الفقه من طرق أخرى، وهي أنّ الأحكام الفقهيّة ـ الأعمّ من العبادات والمعاملات ـ توقيفيّةٌ، وتقوم على بيان الشارع. هناك كثيرٌ من الروايات المتواترة التي تدلّ على أنّه لا يمكن الاستناد في هذا الحقل إلّا إلى الدليل النقلي الحاكي عن قول المعصوم عليه السلام، وفي حالة عدم الحصول على كلام المعصوم عليه السلام، يجب العمل بالاحتياط؛ إذ لا جدوى من العقل في هذا الحقل، ويبقى عاجزًا عن إدراك أحكام الدين. ولو كان بمقدور العقل أنْ يصل إلى هذه الأحكام على نحو الاستقلال، فسوف

يبطل إرسال الأنبياء عليهم السلام، ويكون إنزال الكتب السماويّة عبثًا.

٤. وفي الختام يتعرّض الشيخ البحراني إلى بيان الموارد أو الحقول التي يكون العقل فيها مجديًا. وقد عمد إلى تحديد تلك الموارد، وفي أثناء البحث يُبيّن الصور المتنوّعة للتعارض بين الأدلّة العقليّة والأدلّة النقليّة، مع ذكر طريقة حلّها.

إنّ المسألة الأخيرة تتناسب مع بحث تعارض المعارف الدينيّة وغير الدينيّة، ومن المناسب ملاحظة هذا الحلّ هناك أيضًا. وخلاصة رأيه هي أنّه لا يمكن التعرّف بوساطة العقل على الأحكام التوقيفيّة للدين وملاكاتها، وأمّا في مورد الأمور غير التوقيفيّة، فيكون حكم العقل ـ الأعمّ من البديهيّ والنظريّ ـ معتبرًا؛ وذلك ما لم يتعارض مع الدليل النقلي. وأمّا إذا وقع مثل هذا التعارض، فيمكن في هذه الحالة تصوّر وجوهٍ متنوّعةٍ، ويكون الدليل العقلي المؤيّد هنا بالدليل النقلي متقدّمًا. إنّ كلامه يعني أنّه في موارد تعارض الأدلّة النقليّة مع الأدلّة العقليّة (أو الأدلّة العقليّة مع الأدلّة النقليّة والأدلّة العقليّة) يجب تقديم الأدلّة النقليّة.[1]

وقد ذكر المحدّث الجزائري هذا الرأي بنحوٍ صريح. وإنّه بعد فصل القضايا البديهيّة عن القضايا النظرية، قال إنّ الحاكم في البديهيّات هو العقل، وفي مورد القضايا النظريّة إن الدليل النقلي إذا كان موافقًا لها، يكون متقدّمًا على الدليل النقلي المعارض لها، وإذا تعارض الدليل العقلي مع الدليل النقلي، يكون الدليل النقلي هو

---

١. البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٩، وص ١٢٩ ـ ١٣١؛ والأنصاري، فرائد الأصول، مبحث القطع، التنبيه الثاني، ج ١، ص ٥١ ـ ٦٣.

المقدَّم.[1]

والحاصل أنّ أنصار الرأيين البديلين يؤكّدون ـ في بحث مساحة العقل ـ على اعتبار العقل في الجملة أيضًا. إنّ اعتبار العقل غير قابل للشكّ والتردد من وجهة نظر الأخباريين والأنصار المعتدلين للمدرسة التفكيكيّة، بل عدّ هذا المصدر بوصفه حجّةً باطنيةً. وعليه فإنّ دور العقل الوحيد من وجهة نظرهم هو أنْ يضع يد الإنسان في يد المعصوم عليه السلام، وبعد ذلك فإنّ كلام المعصوم عليه السلام، وفعله، هما اللذان يجب أنْ يكونا المثال والنموذج الذي يجب أنْ يُحتذى ويجب اتباعه؛ لذا فإنّهم يرون أنّ المعتبر في الفقه والأحكام العمليّة ـ من بين المصادر الأربعة ـ هو الكتاب والسُّنّة فقط. وعلاوةً على ذلك فإنّهم يؤكدون وجوب اجتناب تشخيص أحكامهما وملاكاتهما من طريق العقل، وكذلك يرون بعض القيود التي يجب وضعها على استخدام العقل في حقل العقائد أيضًا.

وبالإضافة إلى الأخباريين وأصحاب المدرسة التفكيكيّة، يذهب كثيرٌ من العلماء والمفكّرين إلى تأكيد هذه النقطة، وهي وجوب اجتناب مجادلات المتكلِّمين؛ فلا يمكن العثور على شخصٍ واحدٍ آمن بسبب طرقهم الجدليّة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الذين ينفقون أعمارهم في هذا الطريق لا يصلون إلى شيءٍ مفيد، وإنّ أدلّتهم لا تفيد العلم واليقين. وبذلك فإنّ الذين يقضون عمرهم في هذا الطريق، لا يصلون

---

١. الجزائري، شرح التهذيب (مخطوط)، ص ٤٧ (نقلًا عن الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ٥٤؛ الجزائري، الأنوار النعمانيّة (مخطوط)، نقلًا عن: البحراني، الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٢٦ ـ ١٢٨).

إلى اليقين، ناهيك عن الشخص الذين يسعى إلى مجرّد ترسيخ مبانيه الاعتقاديّة، وتحكيم معتقداته على المدى الزمني القصير من طريق الأدلّة العقليّة أو يروم إقامتها على أساسها. وهذه هي النقطة التي أشار إليها الفيض الكاشاني،[١] وأبو حامد الغزالي،[٢] وصدر المتألّهين الشيرازي،[٣] والشيخ مرتضى الأنصاري،[٤] وكثيرٌ من العلماء البارزين في العلوم الإسلاميّة العقليّة والنقليّة. وفي الوقت نفسه فإنّ صدر المتألّهين والفيض الكاشاني وأضرابهما من العلماء، يتبنون الإقبال نحو العقل المهدي أو التعاضد بين العقل والشرع، بدلًا من المجادلات الكلاميّة، ويقترحون مثل هذه الطريقة في الاستناد إلى المعتقدات الدينيّة وجعلها هي المبنى.[٥]

يبدو أنّ واحدًا من أهمّ الأسباب التي دعت إلى تأكيد تجنّب تعلّم الكلام، ومنع المتكلِّمين من الجدل الكلامي هو أنّ كثيرًا من المتكلِّمين لا يتحلّون بالعمق، والتبحّر الكافي في المسائل العقليّة، ومن هنا فقد تسبّبوا بكثيرٍ من المشاكل في هذا المجال. وأمّا الذين يراعون منطق الاستدلال ويتقنون الأسلوب الصحيح للتحقيق في العلوم السابقة واللاحقة، ويمكنهم أنْ يكبحوا جماح الانفعالات العاطفيّة،

---

١. الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء، ج ١، ص ٢٦٩ ـ ٢٧٠؛ والفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٣ ـ ٤.

٢. الغزالي، إحياء العلوم، نقلًا عن: الكاشاني، المحجّة البيضاء، ص ٢٦٩ ـ ٢٩.

٣. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩.

٤. الأنصاري، فرائد الأصول، ج ١، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

٥. الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٩؛ الفيض الكاشاني، الحق المبين، ص٧؛ الفيض الكاشاني، علم اليقين في أصول الدين، ج ١، ص ٢ ـ ٤.

فإنّهم يستطيعون ـ من طريق البراهين التي يتمّ فيها إحراز المعايير المنطقيّة والمعرفيّة بشكلٍ دقيقٍ ـ أنْ يصلوا إلى الحقيقة.

إنّه لكلامٌ صحيحٌ ومحقٌّ أنْ يقال إنّ المجادلات الكلاميّة ـ نظير الأساليب التي كانت متداولةً في عصر أبي حامد الغزالي ـ تمنع الإنسان من الوصول إلى الحقيقة والحصول على العلم، بل وتبعده عنها كذلك. إنّ هذا النوع من المجادلات غير المبرهنة تدفع بالإنسان نحو منحدراتٍ خطيرةٍ، وتضعه على شفير هاويةٍ سحيقة. إنّ الإنسان كما يستطيع العمل على توظيف قوّته الخيالية وبناء الصور الوهميّة، يستطيع كذلك أنْ يعمل على توظيف كثيرٍ من المغالطات، ويعمل بذلك على إرباك ذهنه وأذهان الآخرين أيضًا.

إنّ هذا النوع من التشويش والإرباك أو الدور يُعدّ واحدًا من فنون ذهن الإنسان وقدرته على التخيّل؛ فإنّ الإنسان بمقدوره من خلال التركيب بين الصور والمفاهيم أنْ يصنع مفاهيم ليس لها من وجودٍ على أرض الواقع، من قبيل: جبل من ذهب، أو بحر من زئبق، وما إلى ذلك. وكذلك يمكنه من خلال التركيب بين القضايا والمقدّمات أنْ يصوغ أدلةً مقنعةً أو استدلالاتٍ شبه برهانيّة، ويشغل بها عددًا كبيرًا من الناس. وهنا تأتي ضرورة الاستناد إلى البرهان بدلًا من التعويل على هذا النوع من الاستدلالات الواهية، والسقوط في مثل هذه الهاوية. إنّ العقل يأخذ بأيدينا بوساطة البرهان ويرشدنا إلى المعرفة اليقينيّة. وفي هذا السياق من المهم أنْ نعمل على اختبار الأدلّة المعروضة، وأنْ نبادر إلى تقييمها على أساس المعايير المنطقيّة والمعرفيّة مرّةً ومرتين، وثلاث مرّات. فلو كان الاستدلال بلحاظ

المحتــوى والمقدّمات يقينيًا، وأمكن إرجاعه إلى عــددٍ من الأصول البديهيّة، وكان من حيث الشكل بديهيًّا أو يمكن إرجاعه إلى البديهيّ، فسوف تكون نتيجته صادقةً لا محالة. بيد أنّ المشــكلة في البــين هي أنّ بعض العلماء لا يراعــون هذا النوع من الأساليب المعرفيّة؛ من ذلك ـ على سبيل المثال ـ ليس لدينا على طول التاريخ مفكّرٌ قام باختبار اســتدلالاته على أساس المعيار المعرفي والأساليب المنطقيّة، وعمل على مراعاة مبدأ إرجاع النظريّ إلى البديهي، فإذا ما استثنينا هندسة إقليدس، هل هناك علمٌ قام برعاية هذه القواعد؟ أفليســت الفلســفة الإسلاميّة مشــحونةً بالقضايا اللاحقة أوبتعبير أدق المشوبة بهذا النوع من القضايا؟ ألمْ تُتخذ الفرضيّات العلميّة التجريبية بوصفها أساسًا لبعض المباني الفلسفيّة؟ لماذا لم يُميّز في الفلسفة الإسلاميّة بين الاستدلالات الســابقة واللاحقة؟ ولماذا لم يتمّ إرجاع الاستدلالات ـ المقدّمة بأسلوبٍ شبه هندسيّ ـ إلى البديهيّات؟

يبــدو من الضروري بــدلًا من الاتجاه الكلامــي والتعلّق بجــدل المتكلّمين، مواصلةُ أســلوب البرهان في فروع واتّجاهات الفلسفة وسائر العلوم العقليّة، وأنْ نتأمّــل في البراهين المقامة، مرّتــين وثلاث مرّات، وأنْ نعمل عــلى تقييد مقدّماتها وأشــكالها، وفصل المقدّمــات اللاحقة عن المقدّمات الســابقة، والعمل بعد ذلك ـ مــن خلال النظر في القواعد الصوريّة للاســتدلال والأصــول المنطقيّة والمعرفيّة للمحتــوى ـ على تقييم تلــك الأدلّة. يجب أنْ يتمّ العمل عــلى تعميم ثقافة إرجاع النظريّ إلى البديهيّ في معرفة الله والوجود وسائر العلوم المشابهة الأخرى، وتقديم أبحــاث من هذا النوع. وبذلك وفي ظل الظروف والشرائط الاعتياديّة ـ حيث يتمّ

التغلب على الميول والعواطف والأهواء، والسيطرة على الغرائز والدوافع الفاسدة من قبيل: العصبيّة، وحبّ الجاه، والحسد وما إلى ذلك ـ يمكن للإنسان بوساطة عقله، والأدلّة العقليّة بهذه الخصوصيّة ـ أي بالطريقة البرهانية ـ من إيقاظ عقله الهاجع والمدفون داخل وجوده في مدّة قصيرة، ومن دون الحاجة إلى بذل الجهود المستمرّة وإنفاق جميع العمر. وعلى الرغم من الازدهار الكبير الذي حققته العلوم العقليّة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا، فإنّه قلّما نجد بعض العلماء في مرحلةٍ ما ـ باستثناء هندسة إقليدس ـ قد التفت إلى هذه النقطة. وهكذا هو الأمر في العالم الغربي فإنّه بنحوٍ عام يجري على هذه الوتيرة أيضًا، فهم لا يختلفون عنا كثيرًا من هذه الناحية.

والحاصل هو أنّ هذا الفصل على الرغم من دفاعه عن الرأي الشائع، إلا أنّه يؤكّد في الوقت نفسه على ضرورة اجتناب الوقوع في المغالطات الكلاميّة وما إلى ذلك، وأنْ نسعى بدلًا من ذلك إلى البحث عن الحقيقة، وأنْ نستند إلى الأدلّة التي ترجع البديهيّات واليقينيات.

إنّ على الباحث ألّا يكون كلّ همّه منحصرًا بالتفسيرات الجدليّة لإثبات تعاليم الدين التي يختارها، بل وحتى لإثبات المفاهيم التي تعجبه، وإنّما عليه أن يكون بصدد إثبات الحقيقة فقط. فإنْ اشتمل دينٌ على خرافات، من قبيل: تجسّد الله، وموت ابن الله من أجل افتداء الناس وإسعادهم، ومحو الخطيئة الأولى، ومصارعة النبي يعقوب عليه السلام، مع الله، والتثليث، فعلى الباحث أنْ يذعن بأنّ هذا الدين على الرغم من سماويته قد تعرّض للتحريف. وهنا يمكن الوصول إلى الحقيقة بعد رعاية

الأصل المعرفي القائم على إرجاع النظريّات إلى البديهيّات، مع التحرّر من النزعات والرغبات، وكبح جماح الشهوات، أو السيطرة عليها.

دور العوامل الخارجيّة في المعرفة

بالإضافة إلى تقييم الأدلّة والمستندات في كلّ نظريّة، يجب الالتفات إلى دور التوجّهات، وتأثير الميول والأعمال على المعرفة أيضًا. إنّ على كلّ من يمارس عمليّة الاستدلال ويعمل على تقديم الأدلّة الكلاميّة والفلسفيّة أنْ يحذر من التأثر بالاتّجاهات والدوافع والحوافز الداخليّة أو العوامل الخارجيّة، بل عليه أنْ يتجنّبها تجنّبًا تامًّا. ومن هنا فإنّ المنهج الصحيح في اختيار النظريّة، يقوم على نوع من التقوى الأخلاقيّة. ومن هذه الزاوية فإنّ الأخلاق تتقدّم على كلّ شيء، بما في ذلك المعرفة، فمن دون التقوى يُهجر المسار الصحيح، وتستحوذ على الشخص الدوافع والعناصر غير العلميّة. وهذا الحكم لا يقتصر على العلوم العقليّة والمعارف التي تعمل على توظيف الأدلّة العقليّة السابقة واللاحقة، بل تشمل حتى الأدلة النقليّة والعلوم التي يقوم أسلوب التحقيق فيها على النقل أيضًا.

إنّ التوجّهات، والعُقد، والتعلّقات، والنظريّات المقبولة ونظائر ذلك، قد تترك تأثيرها في تحليل الأحداث التاريخيّة وتفسيرها، بل من المحتمل أنْ يفهم الباحث سندًا بشكلٍ معكوسٍ ومخالفٍ للحقيقة والواقع، أو أنْ لا يرى السند على الرغم من وجوده ماثلًا أمام عينيه. كان هناك شخصٌ في الماضي القريب قد تعرّض إلى بحث مسألة تاريخيّة وتحليلها، ولكنه لمّا كان متعلّقًا ببعض التيّارات الكلاميّة، ومتأثّرًا بنظريّاتهم؛ فقد استدلّ بروايةٍ من كتاب الكافي على نفي علم الإمام عليه السلام، وقال

بأنّ الإمام نفســه قد صرّح بأنّه لا يعلم الغيب؛ فكيف تسمحون لأنفسكم بادّعاء العلــم الإلهي للأئمة عليهم السلام؟ ومن الملفت أنْ تعلمــوا أنّ الرواية كانت تثبت عكس مدّعاه؛ لإنها اشتملت على قرينةٍ داخليّةٍ تثبت علم الإمام بنحوٍ صريح، وتؤكّد أنّ الروايات الواردة في مقام نفي العلم عن الإمام عليه السلام، إنّما هي صادرةٌ بداعي التقيّة؛ إذ كان هناك بعض الأشخاص الذين لا يستطيع الإمام أنْ يُبيّن الحقيقة بحريّةٍ تامّةٍ بحضورهــم. ومن بينها صدور هذه الرواية، لكنّ ذلك الباحث قد تمسّــك بصدر الروايــة الصــادر بداعي التقيّة الذي يؤيّد مذهبه بحســب الظاهــر، وتجاهل تتمّة الرواية.[1] أجل، إنّ الدوافع والآراء المختارة، والمنحازة، وحبّ الشخص لشيءٍ أو بغضه له، يعمي بصره، ويصمّ ســمعه، ويجعل عقله مغلوبًا ومُسيطَرًا عليه من قبل ميوله ورغباته. إنّ هذا النوع من الأمور يحول دون الإنســان والوصول إلى الحقيقة والواقع. ومن هنا يجب الاهتمام في المعرفة بالعوامل الخارجيّة المؤثرة عليها، ودراسة دورها وتأثيرها، وحجم هذا التأثير أو كيفيّته.

أدلّة اختيار الرؤية السائدة

يرد هنا ســؤال آخر يقول: ما هو الدليل الذي نتمسّــك به على اختيار الرؤية السائدة من بين الآراء المتنوّعة في هذه المسألة؟ وما هي الشواهد التي تثبت وتؤكّد صحّة هذه النظريّة؟

يبدو أنّ طريقة حلّ هذه المسألة يكمن في أنّ نلقي نظرةً على القضايا أو المعارف الدينيّــة، وبحث كلّ واحدةٍ منها، وبــأيّ طريقةٍ يمكن تقييمها. من الواضح أنّه لا

---

١. الكليني، الأصول من الكافي، ج ١، ص ٢٥٧.

يمكن تقييم جميع العلوم البشريّة على أساس منهجٍ وأسلوبٍ واحدٍ، بل بسبب تنوّع قضاياها، سوف تكون أساليب التقييم والبحث فيها متنوّعةً أيضًا. فإنّ طائفةً منها تكون القضايا فيها من نوع القضايا السابقة؛ لذا يجري بحثها وتقييمها بوساطة العقل والدليل العقلي، وطائفةً أخرى منها بالدليل الحسّي، وطائفةً ثالثة بوساطة الشهود والعلم الحضوري، وطائفةً رابعةً بوساطة الدليل النقلي، وهكذا. وبالنظر إلى ما تقدّم في الفصل الثاني، وبسبب وحدة المصادر أو طرق المعارف الدينيّة وغير الدينيّة، فإنّ الطرق والأساليب التي توظّف في تقييم المعارف الدينيّة والتحقيق فيها، تتّحد مع الطرق والأساليب التي يجري توظيفها في المعارف الأخرى. إنّ لكّل طائفةٍ من القضايا، أسلوبها الخاصّ، وعبر استعمال الأسلوب الخاصّ بما يتناسب مع البحث والتحقيق في كلّ نوعٍ من أنواع القضايا، يمكن الوصول إلى النتيجة الصحيحة، والحصول على المعرفة الصائبة. بيد أنّ هذا الكلام لا يستلزم أنْ يتم تحديد معرفة طائفةٍ من القضايا بمصدرٍ واحدٍ فقط، بل يمكن التعرّف على بعض القضايا أو المعارف الدينيّة من عدّة طرق. من ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنّ قضيّة (إنّ الله موجود)، يمكن التعرّف عليها من طريق العلم الحضوري، كما يمكن التعرّف عليها من طريق العقل والدليل العقلي أيضًا. وأصل المعاد كذلك؛ إذ يمكن إثباته بالدليل العقلي، ويمكن إثباته بالدليل النقلي أيضًا. لكنّ بعض القضايا لا يمكن التعرّف عليها إلّا من طريق مصدرٍ واحدٍ فقط، وبالرجوع إلى الرسم البياني السابق يمكن تشخيص هذه الطائفة من القضايا بوضوح.

النتيجة

إنّ الــذي نحــن بصدد بيانه الآن هــو أنّ البحث في الديــن، ومعرفة الأجزاء المتنوّعة من الدين، لا ينجزان بأسلوبٍ واحد. فهناك بعضٌ من القضايا الدينيّة يتمّ التعرّف عليها بالأسلوب العقلي، وبعضٌ أخر منها بالأسلوب التجريبي والحسّي، وبعضٌ ثالثٌ بالأسلوب النقلي، وبعضٌ رابعٌ بالأسلوب العقلي والنقلي. يضاف إلى ذلــك أنّه يمكن التعرّف على بعض أبعاد الدين بوســاطة المصدر والمنهج التلفيقي أيضًا. من ذلك ـ على ســبيل المثال ـ أنّ خصائص البرزخ ويوم القيامة وكلّ واحدٍ من الأنبياء وخلفائهــم والأحكام التوقيفيّة، لا يمكن التعرّف عليها بالأســلوب العقــلي، وإنّ معرفة هذه الأمور بالنســبة إلى الناس العاديين تكون ممكنةً من طريق المصدر التلفيقي، وبمثل هذا الأســلوب. فبعــد إثبات عصمة النبي والإمام عليهما السلام، وحصول هذه الوجودات المقدّسة على مصادر خاصّة، من قبيل: الوحي والإلهام، والقول نتيجةً لذلك باعتبار أقوالهم وأفعالهم؛ فإنّه عبر ســماع كلامهم، أو مشاهدة سلوكهم في عصر حضورهم، والأدلّة النقليّة الحاكية عن أقوالهم وأفعالهم، يمكن الاســتناد إلى كلامهم وإلى أفعالهم، والحصول بذلك على كثيرٍ من المعارف الدينيّة. إنّ التعرّف عــلى أجزاءٍ من الدين إنّما تكون ممكنةً بهذه الطريقة، وبهذا الأســلوب فقط.

وبالإضافة إلى هذا الدليل، يمكن الوصول ـ من خلال الرجوع إلى النصوص الإســلاميّة ـ إلى كثيرٍ من الأدلّة الدينيّة على الرؤية الشائعة. وفي هذه النصوص تمّ الاســتناد إلى العقل في حقله الخاصّ، كما تمّ الاستناد إلى سائر المصادر الأخرى في

المعرفة الدينيّة أيضًا. وهناك روايةٌ في نهج البلاغة تقدّم بيانها في مستهلّ هذا الفصل، تمثّل واحدةً من الأمثلة الواضحة على هذه الطائفة من الأدلّة. وإنّ تقسيمها وتبويبها ودراستها التفصيليّة تحتاج إلى مجالٍ آخر.

لا ينبغي أنْ يذهب بنا التصوّر إلى عدم إمكان التمسّك في هذا البحث بالأدلة الدينيّـة الداخلية؛ وذلك لأنّ هـذا النوع من الأدلّة يبيّن موقف الإسـلام في هذه المسألة بشكلٍ واضح، ويعمل على توضيح رأي هذا المذهب بها لا غبار عليه. ومن هنا فإنّ النصوص الدينيّة تعدّ من أوضح الأدلّة في معرفة رأي الإسـلام بشأن هذه المسألة.

ومن الجدير بالذكر أنّ البحث حول مصادر المعرفة الدينيّة ما يزال مستمرًّا، بل يجب علينا مواصلة البحث في خصوص الوحي والإلهام في كتابٍ آخر، وتناولهما من زاويةٍ معرفيّةٍ، وأنّ نلقي هنالك نظرةً شاملةً على التجربة الدينيّة.

المصادر

المصادر الفارسيّة والعربيّة

١. القرآن الكريم.

٢. مفاتيح الجنان.

٣. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.

٤. ابن سينا، أبو علي حسين بن عبد الله، البرهان من الشفاء، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، القاهرة، أميرية، ١٣٧٥ هـ.

٥. آدامز، روبرت م. هـ، «أدله كركگور بر ضد استدلال آفاقي در دين» (أدلة كركيغارد ضد الاستدلال الآفاقي في الدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، صيف وخريف عام ١٣٧٤ هـ ش.

٦. الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنيّة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٣٢٤ هـ.

٧. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، بيروت، عالم الكتب.

٨. باربور، إيان، علم ودين (العلم والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: بهاء الدين خرمشاهي، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٢ هـ ش.

٩. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط ٢، ١٤٠٦ هـ.

١٠. البحراني، الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.

١١. بهمنيار، التحصيل، تصحيح: مرتضى المطهري، طهران، دانشگاه طهران، ١٣٤٩ هـ ش.

١٢. بيترسون مايكل و...، عقل و اعتقاد ديني (العقل والاعتقاد الديني)، طهران، طرح نو، ط ٢، ١٣٧٧ هـ ش.

١٣. بيرغ، بيتر، مونتني، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: إسماعيل سعادت، طهران، طرح نو، ١٣٧٣ هـ ش.

١٤. تيليش، بول، پويايي ايمان (حيوية الإيمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حسن نوروزي، طهران، نشر حكمت، ١٣٧٥ هـ ش.

١٥. الجزائري، السيد نعمة الله، الأنوار النعمانيّة (مخطوط).

١٦. ــــــــــــــ، شرح التهذيب (مخطوط).

١٧. جوادي آملي، عبد الله، رحيق مختوم، قم، نشر إسراء، ١٣٧٥ هـ ش.

١٨. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الشامل في أصول الدين، طهران، جامعة طهران، ١٣٦١ هـ ش.

١٩. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، كتاب الإرشاد، تصحيح: زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤١٦ هـ.

٢٠. جيسلر، نورمان، فلسفه دين (فلسفة الدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: حميد رضا آيت اللهي، طهران، نشر حكمت، ١٣٨٤ هـ ش.

٢١. جيلسون، أتين، عقل و وحي در قرون وسطا (العقل والدين في العصور الوسطى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: شهرام بازوكي، طهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالي، ١٣٧١ هـ ش.

٢٢. ــــــــــــــ، نقد تفكر غربي (نقد التفكير الغربي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: أحمد أحمدي، طهران، نشر حكمت، ١٣٥٧ هـ ش.

٢٣. حسين زاده، محمد، «شكاكيت ونسبيت گرايي» (التشكيك والنسبيّة)، مجلة معرفت عقلي، العدد: ٥، صيف عام ١٣٨٣ هـ ش.

٢٤. ــــــــــــــ، «عقلانيت معرفت» (عقلانية المعرفة)، مجلة: معارف عقلي، العدد: ٦، صيف عام ١٣٨٦ هـ ش.

٢٥. ــــــــــــــ، پژوهشي تطبيقي در معرفت شناسي معاصر (البحث المقارن في المعرفة المعاصرة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٢ هـ ش.

٢٦. ــــــــــــــ، درآمدي به معرفت شناسي ومباني معرفت ديني (مدخل إلى علم المعرفة وأسس المعرفة الدينيّة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٧ هـ ش.

٢٧. ــــــــــــــ، دين شناسي (المعرفة الدينيّة)، الفصل الأول، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٧ هـ ش.

٢٨. ــــــــــــــ، عقيده وعمل (الاعتقاد والعمل)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ط ٣، ١٣٨٧ هـ ش.

٢٩.ـــــــــــــــ، فلسفه دين (فلسفة الدين)، قم، بوستان كتاب، ط ٣، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٠.ـــــــــــــــ، مباني معرفت ديني (أسس المعرفة الدينيّة)، الفصل السابع، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمةالله‌عليه، ط ٢، ١٣٨١ هـ ش.

٣١.ـــــــــــــــ، معرفت بشري: زير ساخت ها(المعرفة البشريّة: الأسس)، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمةالله‌عليه ، ١٣٨٨ هـ ش.

٣٢.ـــــــــــــــ، معرفت شناسي (علم المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمةالله‌عليه، ط ٨، ١٣٨١ هـ ش.

٣٣.ـــــــــــــــ، معرفت لازم و كافي در دين (المعرفة الواجبة والكافية في الدين)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمةالله‌عليه، ١٣٨٧ هـ ش.

٣٤.ـــــــــــــــ، منابع معرفت (مصادر المعرفة)، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمةالله‌عليه، ١٣٦٨ هـ ش.

٣٥.الحِلّي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد، قم، انتشارات بيدار، ١٣٨١ هـ ش.

٣٦.ـــــــــــــــ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

٣٧.ـــــــــــــــ، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي المحقق، مشهد، آستان قدس رضوي، ١٣٦٨ هـ ش.

٣٨.ديورانت، ويل، تاريخ تمدن (قصة الحضارة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سهيل

آذري، الكتاب الثاني، طهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامي، ١٣٧٠ هـ ش.

٣٩. الرازي، فخر الدين محمد، المحصل، في: نصير الدين الطوسي، نقد المحصل، طهران، جامعة طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

٤٠. الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، بيروت، دار الكتب العلميّة، ١٤٢١ هـ.

٤١. الرازي، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقيّة، تصحيح: محسن بيدارفر، قم، انتشارات بيدار، ١٣٨٢ هـ ش.

٤٢. ساجدي، أبو الفضل، زبان دين وقرآن (لغة الدين والقرآن)، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٣ هـ ش.

٤٣. السبزواري، الملّا هادي، شرح المنظومة، قم، انتشارات مصطفوي.

٤٤. ستينزبي، ديرك، علم عقل ودين (العلم والعقل والدين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: علي حقي، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٨٦ هـ ش.

٤٥. السيوري الحِلّي، الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٥ هـ.

٤٦. ــــــــــــــــ، اللوامع الإلهيّة، تبريز، ١٣٩٦ هـ.

٤٧. شبّر، السيد عبد الله، حق اليقين، طهران، مؤسسة الأعلمي.

٤٨. الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٩ هـ.

٤٩. الشيرازي، السيد رضي، الإسفار عن الأسفار، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، ١٣٨١ هـ ش.

٥٠. ـــــــــــــ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، قم، انتشارات مصطفوي، ك ٤، و بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.
٥١. ـــــــــــــ، تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٤ هـ ش.
٥٢. ـــــــــــــ، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٦٧ هـ ش.
٥٣. ـــــــــــــ، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ ش.
٥٤. ـــــــــــــ، «تعليقه بر شرح حكمة الإشراق»، في: شرح حكمة الإشراق، لقطب الدين الشيرازي، قم، انتشارات بيدار.
٥٥. الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، تصحيح: عبد الله نوراني، طهران، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ١٣٨٢ هـ ش.
٥٦. الصدر، السيد محمّد باقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، بيروت، دار التعارف.
٥٧. ـــــــــــــ، المرسل الرسول الرسالة، بيروت، دار التعارف.
٥٨. الطباطبائي، السيد محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
٥٩. ـــــــــــــ، بداية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٨، ١٤٢٢ هـ.
٦٠. ـــــــــــــ، نهاية الحكمة، تصحيح: غلام رضا فياضي، قم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٦ هـ ش.

٦١. الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان، طهران، انتشارات اسلامية، ط ٥، ١٣٩٥ هـ.

٦٢. الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، طهران، مكتبة جامع چهل ستون، ١٤٠٠ هـ.

٦٣. الطوسي، نصير الدين، «تجريد الاعتقاد» في: الحِلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٣٩٩ هـ

٦٤. ــــــــــــ، «رسالة أقل ما يجب الاعتقاد به»، الطوسي، نصير الدين، في: نقد المحصل، تصحيح: عبد الله نوراني، طهران، جامعة طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

٦٥. ــــــــــــ، «منطق التجريد المطبوع»، في: الحِلّي، الحسن بن يوسف الجوهر النضيد، قم، انتشارات بيدار، ١٣٨١ هـ ش.

٦٦. ــــــــــــ، أساس الاقتباس، تحقيق: سيد عبد الله أنوار، طهران، نشر مركز، ١٣٧٥ هـ ش.

٦٧. ــــــــــــ، أساس الاقتباس، تصحيح: مدرس رضوي، طهران، انتشارات جامعة طهران، ط ٢، ١٣٥٥ هـ ش.

٦٨. ــــــــــــ، شرح الإرشاد والتنبيهات، طهران، دفتر نشر كتاب، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.

٦٩. ــــــــــــ، نقد المحصل، طهران، جامعة طهران، ١٣٥٩ هـ ش.

٧٠. الغزالي، محمد، «إحياء العلوم»، في: الفيض الكاشاني، ملّا محسن، المحجّة البيضاء قم، انتشارات اسلامية، ط ٢.

٧١.فروغي، محمد علي، سير حكمت در اروپا (مسار الحكمة في أوروبا)، طهران، انتشارات زواره، ط ٣، ١٣٨١ هـ ش.

٧٢.الفيض الكاشاني، الملا محسن، الأصول الأصلية، تصحيح: مير جلال الدين الحسيني، طهران، سازمان چاپ دانشگاه، ١٣٤٩ هـ ش.

٧٣.ــــــــــــــ، الحق المبين، تصحيح: مير جلال الدين الحسيني، طهران، سازمان چاپ دانشگاه، ١٣٤٩ هـ ش.

٧٤.ــــــــــــــ، المحجة البيضاء، قم، انتشارات اسلامي، ط ٢.

٧٥.ــــــــــــــ، علم اليقين في أصول الدين، قم، انتشارات بيدار، ١٣٥٨ هـ ش.

٧٦.القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني، القاهرة، الشركة العربيّة للطباعة والنشر، ١٣٨٠ هـ.

٧٧.كانط، إيمانوئيل، تمهيدات (التمهيدات)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام علي حداد عادل، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٧ هـ ش.

٧٨.الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد، قم، دار الذخائر، ١٤١٠ هـ.

٧٩.كركيغارد، سورين، «انفسي بودن حقيقت است» (الأنفسية حقيقة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مصطفى ملكيان، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ ـ ٤، صيف وخريف عام ١٣٧٤ هـ ش.

٨٠.ــــــــــــــ، ترس ولرز (الخوف والفزع)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عبد الكريم رشيديان، طهران، نشر ني، ط ٢، ١٣٨٠ هـ ش

٨١. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، لبنان.

٨٢. الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، بيروت، دار صعب، ١٤٠١ هـ.

٨٣. اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام.

٨٤. لغنهاوزن، محمد، «إيمان گروي» (النزعة الإيمانيّة)، ترجمها إلى اللغة الفارسيّة: السيد محمود الموسوي، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣ / ٤، صيف وخريف عام ١٣٧٤ هـ ش، وربيع عام ١٣٨٠ هـ ش.

٨٥. ــــــــــــــــــ، «گناه إيمان گرايي» (جريرة النزعة الإيمانيّة)، ترجمها إلى اللغة الفارسيّة: السيد محمود الموسوي، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٢٥ / ٢٦، شتاء عام ١٣٧٩ هـ ش، وربيع عام ١٣٨٠ هـ ش.

٨٦. لوين وآخرين: فلسفه يا پژوهش حقيقت (الفلسفة أو بحث الحقيقة)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: جلال الدين مجتبوي، طهران، سازمان جاب وانتشارات جاويدان، ١٣٥١ هـ ش.

٨٧. مجتهدي، كريم، افكار كانت (أفكار إيمانوئيل كانط)، طهران، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٨٦ هـ ش.

٨٨. المجلسي، محمّد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ.

٨٩. المصباح اليزدي، محمّد تقي، آموزش فلسفه (دروس في الفلسفة)، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، ١٣٦٤ هـ ش

٩٠. ــــــــــــــــــ، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، در راه حق، ١٤٠٥ هـ.

٩١.ـــــــــــــــ، خداشناسي، جهان شناسي وإنسان شناسي (معرفة الله والكون والإنسان)، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمه الله، قم، ١٣٨٦ هـ ش.

٩٢.ـــــــــــــــ، شرح برهان الشفاء، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٨٦ هـ ش.

٩٣.ـــــــــــــــ، شرح جلد هشتم اسفار (شرح المجلد الثامن من الأسفار)، تحقيق: محمد سعيدي مهر، قم، مؤسسه آموزشي وپژوهشي امام خميني رحمه الله، ١٣٧٥ هـ ش.

٩٤.المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن، طهران، وزارت فرهنگ وارشاد اسلامي، ١٤١٧ هـ.

٩٥.المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ٢، وج ٤، وج ٦، انتشارات صدرا، ط ٨، قم، ١٣٨٠ هـ ش.

٩٦.الميرداماد، السيد محمّد باقر، الأفق المبين، تصحيح: عبد الله نوراني، طهران، جامعة طهران، ١٣٨٥ هـ ش.

٩٧.ـــــــــــــــ، القبسات، طهران، دانشگاه طهران، ١٣٦٧ هـ ش.

٩٨.ـــــــــــــــ، تقويم الإيمان، تحقيق: علي أوجبي، طهران، دفتر نشر ميراث مكتوب، ١٣٧٦ هـ ش.

٩٩.ميغي، برايان، مردان انديشه (رجال الفكر)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: عزّت الله فولادوند، طهران، طرح نو، ١٣٧٨ هـ ش.

١٠٠. هادسون، وليام د.، لودويگ ويتگنشتاين ربط فلسفه او به باور ديني (لودفيغ فيتغنشتاين وارتباط فلسفته بالاعتقاد الديني)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: مصطفى ملكيان، طهران، نشر كروس، ١٣٧٨ هـ ش.

١٠١. هارتناك، يوستوس، نظريه معرفت در فلسفه كانت (نظريّة المعرفة في فلسفة كانط)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: غلام علي حداد عادل، طهران، فكر روز، ١٣٧٦ هـ ش.

١٠٢. يوستوس هارتناك، ويتگنشتاين (فيتغنشتاين)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: منوچهر بزرگمهر، طهران، نشر خوارزمي، ١٣٥٦ هـ ش.

ـ المصادر الإنجليزية

1. Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, Newman Press, USA, 1985.
2. Craig, Edward, (ed), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge London, 1998.
3. Dancy, J. & …, *A Companion To Epistemology*, Basil, Blackwell Ind., USA, 1992.
4. Hepbborn, R. W. "Cosmological Argument", in: P. Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Mac Millan Inc., USA, 1967.
5. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans, By J.M.D. Meiklejohn, Prometheus Book, New York, 1990 & Trans. By Werner S. Pluhar, Cambridge, Hackett Pub. Com. Inc. 1996.
6. Kenny, A. (ed), *The Wittgenstein Reader*, Blackwell, Oxford, 1994.
7. Kierkegaard, Soren, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Howard. V. Hong & … (Trans.), Princeton University Press, Princeton, 1992.
8. Kierkegaard, Soren, *Fear and Trembling and The Sickness Unto death*, Walter Lowrie (Trans.), Doubleday and Company, New York, 1954.

9. Kierkegaard, Soren, *Philosophical Fragments*, Trans. H. V. Hong & ..., Princeton University Press, Princeton, 1985.

10. Macie, Joan, *Miracle of Theism*, Oxford University Press, New York, 1982.

11. Martin, Michael. "A Critique of Fideism", in: L. Pojman (ed), *Philosophy of Religion*, California Wadsworth Publishing Com., 4th 2002.

12. Peterson, Micle &..., *Reason and Religious Belief*, Oxford, 3rd ed., 2003.

13. Pojman, Louis, *Philosophy of Religion*, California Wadsworth Publishing Com, 1987 & 4th 2002.

14. Pojman, Louis, *The Logic of Subjectivity*, The University of Alabama Press, Alabama. 1984.

15. Popkin, R., "Skepticism", in: P. Edwards (ed), *Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan Inc., USA, 1967.

16. Stiver, Dan, The Philosophy of Religious Language, Sign, Symbol, and Story, Blackwell, Oxford, 1996.

17. Wittgenstein, L., "Lectures On Religious Belief" in: c. Barrett (ed.), *Lectures Con Versations On Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Oxford, Blackwell, 1966.

18. Wittgenstein, L., *Lectures and Conservations*, C. Barrett (ed), Blackwell, Oxford, 1966.

19. Wittgenstein, L., *On Certainty*, Trans. By Denis Paul & …, Basil Blackwell, New York, 1969.

20. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Trans. By G. E. Anscome, Macmillan Publishing Company, New York, 1968.

يتناول كتاب (نظريّة المعرفة الدينيّة) في جزئه الأوّل (المعرفة الواجبة والكافية في الدِّين)، تحديد الأُطر الواجبة للمعرفة في الدين وحدود الكفاية منها.

أما الجزء الثاني وهو (المعرفة الدينيّة "العقلانيّة ومصادرها") فبحث عقلانيّة المعرفة الدينيّة، وإمكان الوصول إليها في دائرة الدين، ومقدار كشفها عن الواقع.

وأتى الجزء الثالث بعنوان (رؤية معرفيّة إلى الوحي والإلهام والتجربة الدينيّة والعرفانيّة والفطرة) متناولاً مصادر المعرفة الدينيّة كالوحي والإلهام في اللغة، والقرآن، والروايات، وعلم الكلام، مناقشًا التجربة الدينيّة نسبتها إلى الشهود أو التجربة العرفانيّة.

فيقيّم هذه المصادر ومقدار اعتبارها في الوصول إلى الحقيقة.



www.iicss.com